IRÉNIKON

Tome XXXI 3e trimestre 1958

Éditorial

Le Conseil œcuménique des Églises a proposé une enquête sur un thème important et actuel, étranger aux controverses classiques: la Seigneurie du Christ sur le monde et l'Église. Nous avons donné déjà une étude exégétique de J. Cambier sur ce thème (Irénikon, XXX, 1958, pp. 379-404). *La théologie biblique aura droit, à la prochaine Assemblée, à un traitement de faveur qu'elle recevra certainement. Mais si l'on veut s'expliquer la diversité des traditions et fournir des éléments d'auto-critique et de dialogue, il y a lieu d'étudier aussi l'histoire de l'exégèse. Nous donnons ci-après une étude qui a pour but de montrer quel écho le Nouveau Testament a trouvé dans l'œuvre de saint Basile sur le point qui nous intéresse, et comment celui-ci a compris la vocation du chrétien devant le monde.*

Cette étude rejoint, on le verra, beaucoup de questions relatives à la théologie des réalités terrestres dont on s'est occupé ces dernières années en différents milieux. Si la pensée basilienne relève des préoccupations d'une autre époque, elle esquisse néanmoins des solutions nuancées pour beaucoup de problèmes modernes.

Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile.

Les Pères du IVe siècle se sont vus obligés d'interpréter le message du Nouveau Testament sur l'Église et le monde dans des conditions toutes nouvelles ; ils assistaient à la révolution qui a créé le moyen âge, et dont les effets durent encore aujourd'hui. Reconnue par l'Empire comme une force morale, l'Église entretient avec lui des rapports amicaux ; elle est appelée à un rôle actif dans le développement social et culturel, elle possède des biens considérables. Moins exigeante dans son recrutement, elle bénéficie de l'adhésion des masses. Le succès avait ses inconvénients, baisse de la ferveur dans le peuple chrétien, main-mise impériale sur l'influence spirituelle, ce qui explique des réactions d'indépendance : résistance nicéenne à l'arianisme de cour, apparition du monachisme qui cherche une perfection plus haute que celle des communautés chrétiennes, multiplication des sectes.

L'œuvre de Basile consista à réconcilier avec la hiérarchie et le peuple chrétien un mouvement ascétique dont l'enthousiasme frôlait l'anarchie. Il n'avait pas hésité à donner à ce mouvement son adhésion profonde ; mais grâce à son sens ecclésiastique, à sa formation humaniste exceptionnelle, à sa vaste connaissance de l'Écriture, il réussit à opérer une synthèse des aspirations de l'époque. Plusieurs ouvrages récents [1] se sont attachés à définir

1. Signalons P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*. Paris, 1932 ; D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*. Maredsous, 1949 ; L. VISCHER, *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*. Bâle, 1953. Nous reviendrons dans nos conclusions sur ces divers travaux.

sa position exacte et à apprécier les diverses influences qui l'ont déterminée ; certains veulent y voir surtout un rebondissement de l'ascétisme des philosophies hellénistiques, d'autres y reconnaissent un christianisme plus ou moins pur. Pour réconcilier ces avis et mesurer l'importance des différents thèmes d'inspiration, il ne suffit pas de reproduire les expressions de Basile, de composer une mosaïque de textes parfaitement authentiques. On voudrait s'astreindre ici à étudier tous les emplois d'un thème donné, à expliciter les réminiscences et discerner le développement chronologique, en tenant compte du genre littéraire de chaque écrit et du relief que prend chaque affirmation dans son contexte.

Ce travail ne peut porter que sur des points extrêmement limités. Nous classerons tous les emplois [1] de *kosmos* et *kosmikos ;* nous signalerons aussi l'importance de *aiôn* et de *kairos*, thèmes connexes, et nous retiendrons toutes les mentions des « gens de l'extérieur » (*οἱ ἔξωθεν*). Auparavant, il faudra esquisser l'histoire de la notion ascétique de « monde » dans la Bible, et rappeler la chronologie des œuvres de Basile. Si limitée que soit l'enquête, elle attirera l'attention sur le monachisme, sur le rôle qu'il a joué dans les traditions orthodoxe et catholique, et sur la réponse qu'il apporte au problème de la Seigneurie du Christ.

* * *

En dehors des textes chrétiens, le mot *kosmos* [2] appartient au langage de la philosophie naturelle, mais non à celui de la morale ou de la diatribe. L'acception péjorative qu'il reçoit

1. J'ai dressé pour mon usage personnel un *index verborum* basilien comprenant un certain nombre de termes importants. Quelques distractions peuvent s'y être produites, mais sans doute pas pour des emplois significatifs ; les œuvres ascétiques ont été relues plusieurs fois. — De la présente enquête sont exclus les emplois de *kosmos* au sens bien grec de « univers », ainsi qu'un certain nombre de formules chrétiennes dont les éléments ne sont plus dissociables, comme « depuis le commencement du monde ». L'objet de l'enquête est le sens moral et ascétique du mot.

2. Voir surtout les deux articles de H. SASSE, dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. KITTEL : *Αἰών*, I, Stuttgart, 1933, 197-208 ; *Κόσμος*, III, 1938, 867-898 (surtout le § C 4).

dans le Nouveau Testament est due à l'influence du judaïsme et plus particulièrement de la littérature apocalyptique tardive : l'araméen *ᶜalmâ*, après avoir marqué une durée indéfinie, en était venu à désigner et distinguer les deux grandes étapes temporelles, l'éon présent, objet du jugement, et l'éon futur et céleste. La formule « cet éon-ci », portant sur une réalité concrète, imaginée dans l'espace autant que dans le temps, se trouva rendue par le grec *kosmos* autant que par *aiôn*.

Les Synoptiques ne sentent guère le besoin de situer sur un plan aussi général les forces d'opposition, et se contentent le plus souvent de faire intervenir des personnes concrètes, Scribes ou Pharisiens. Marc et Matthieu mettent pourtant en garde contre « les soucis de l'éon (présent) », qui étouffent la Parole ; Luc, qui recourt ici à une tournure plus grecque, « les soucis de la vie », sait user ailleurs d'un sémitisme caractérisé, « les fils de l'éon présent ». Quant à *kosmos*, il prend un sens péjoratif chez Matthieu, en une formule attestée aussi dans le judaïsme : « Malheur au monde... » ; et Luc parle des païens du monde, *gentes mundi*.

Le thème est plus familier à saint Paul, qui emploie indifféremment *kosmos* ou *aiôn* ; il joint même les deux mots par un génitif epexégétique,« le siècle du monde ». Chez lui, la nuance entre les deux mots ne vient pas de ce que l'un évoquerait l'espace et l'autre le temps, comme le voudrait l'usage grec antérieur ; mais *kosmos*, toujours employé en un sens péjoratif, devient terme technique et ne requiert plus l'adjonction d'un démonstratif pour s'appliquer aux choses d'ici-bas, tandis que *aiôn* reste susceptible de désigner le siècle futur.

Jean est au terme de cette évolution. Chez lui, la transformation des perspectives eschatologiques laisse entièrement tomber le terme *aiôn ;* le monde en revanche joue un rôle considérable, si hostile à la révélation de la vie éternelle, que l'on est tenté parfois de le comprendre en un sens dualiste. Il lui arrive d'employer le mot dans un contexte favorable : « le Sauveur du monde », « Dieu qui a tant aimé le monde » ; même alors, il s'agit des pécheurs comme tels, appelés à renaître en cessant d'être monde ; car le monde ne peut recevoir l'Esprit, et Jésus refuse de prier pour lui. Tant d'insistance sur les ténèbres n'a

d'ailleurs pas d'autre but que de mettre en plein relief la lumière venue en ce monde.

Le langage du Nouveau Testament ne va pas sans difficultés ni apparentes contradictions. Pour Jean, les disciples restent dans le monde, sans lui appartenir. Paul veut qu'ils usent du monde comme n'en usant pas ; il accorde aux Corinthiens qu'ils ne peuvent sortir du monde et rompre toute relation avec les impudiques ; il regrette pourtant que les chrétiens mariés aient nécessairement souci des affaires du monde et soient partagés dans leurs préoccupations et leur prière.

* * *

Le but du monachisme paraît être précisément d'atteindre à cet état irréalisable, de quitter complètement le monde ; on risque alors de ne donner à *kosmos* qu'un sens conventionnel : la société profane, même chrétienne, en dehors de la clôture et de la sainte Règle. La langue ecclésiastique parle aujourd'hui d'Église séculière, de clergé séculier, d'Instituts de perfection séculiers, distingués d'un état juridique qualifié de « régulier ». Ce vocabulaire pose certains problèmes, et bien d'autres études seraient nécessaires pour en retracer l'histoire ; nous devons nous borner à la langue de Basile.

La première constatation qui s'impose, c'est que l'opposition au monde ne joue chez Basile qu'un rôle très limité. Ceci n'a rien de décevant pour notre enquête : toutes les données intéressent l'histoire, les silences autant que les discours.

Pour apprécier les silences de Basile, il faut connaître son rôle historique [1]. Il n'est pas l'initiateur du mouvement de renoncement au monde, mais suit les traces d'Eustathe de Sébaste, l'ascète vénéré qui a conquis sa famille. Dans le radicalisme de leur enthousiasme, les eustathiens prétendaient moins instaurer, dans le cadre de l'Église, un groupe particulier, qu'en-

1. Voir J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IVe siècle en Asie mineure : de Gangres au Messalianisme*, et *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, dans K. ALAND-F. L. CROSS, *Studia Patristica*, II (Texte und Untersuchungen, 64), Berlin, 1957, pp. 400-426.

seigner aux chrétiens affadis les normes de l'austère Évangile et réformer l'Église. Basile lui-même n'a guère conscience d'adopter une voie de « conseil », sauf en ce qui concerne le célibat ; la consécration des biens terrestres au service des pauvres, l'obéissance intégrale au précepte évangélique de la charité, l'étude continuelle de la parole de Dieu et la prière assidue sont à ses yeux le devoir strict du chrétien, sa façon de proclamer la Seigneurie du Christ ; si devant ces exigences le commun des fidèles se scandalise et parle d'exagération, c'est faute de prendre au sérieux l'Évangile. Basile n'entend pourtant pas plier tout le peuple aux mêmes formes de pauvreté, d'obéissance et de prière ; il voit très bien les inconvénients d'un enthousiasme incontrôlé : extravagance du sens propre et engouement pour les renoncements spectaculaires, aux dépens du vrai renoncement. Aussi se refuse-t-il autant que possible à opposer d'une façon sectaire les communautés ascétiques au « monde » ambiant, et voit-il en elles, de préférence, la réalisation même de l'Église locale.

Les écrits ascétiques, destinés à ce milieu fervent des disciples d'Eustathe, s'échelonnent sur trois étapes [1]. Les *Règles Morales* datent du début de la conversion de Basile, vers 360. C'est un florilège des préceptes et des exemples fournis par le Nouveau Testament, destiné à retrouver la norme authentique, au milieu de la confusion d'idées et d'influences. La personnalité de l'auteur ne s'affirme que discrètement, dans la préface, puis dans le choix des textes (plus de 1500 versets), ordonnés sous de brèves rubriques. Si sévères qu'elles puissent paraître, de telles Règles s'imposent évidemment à tout chrétien ; ce sont les seules qu'ait jamais prétendu écrire Basile.

1. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile* (Bibliothèque du Muséon, 33), Louvain, 1953, surtout pp. 237-254, 277-293, 323-336. Les *Règles Morales* et le *Grand Ascéticon* sont édités dans P. G. 31 ; le *Petit Ascéticon* (en latin) dans P.L. 103, 483-554. Pour citer les *Règles Morales* et les *Petites Règles*, il suffit de citer le numéro, et, pour les *Morales*, le paragraphe de la Règle ; pour les *Grandes Règles*, j'ajouterai la référence à la colonne de P.G. 31. Comme l'original grec du *Petit Ascéticon* est conservé le plus souvent dans le texte du *Grand Ascéticon*, le mieux est de citer le numéro de la Question latine (Q.) en ajoutant le numéro de la Grande ou Petite Règle (G.R., P.R.) correspondante.

Ce que l'on appelle aujourd'hui les *Règles* (monastiques) a déjà pris ce nom dans une partie de la tradition manuscrite, mais c'est par anachronisme qu'un copiste leur a étendu le titre ὅροι que portaient les Règles morales. On dirait plus justement l'*Ascéticon*. Il s'agit de questions adressées à Basile lorsqu'il visitait les communautés et résolvait leurs problèmes exégétiques ou pratiques. La première édition, le *Petit Ascéticon*, perdue en grec, est conservée en latin et en syriaque. Basile y parle avec une autorité qui suppose déjà quelques années d'expérience ; il ne semble pourtant pas encore agir en évêque, et l'ouvrage date sans doute d'avant 370. Les principes s'affirment nettement, le public est mieux spécifié que lors des *Règles Morales* ; l'organisation et les observances restent pourtant encore mal définis. Nos manuscrits grecs représentent une seconde édition de l'*Ascéticon*, deux fois plus longue ; les institutions y sont désormais bien caractérisées. Dans nos éditions imprimées, comme dans une famille de manuscrits, ce *Grand Ascéticon* se présente en deux sections, nommées *Grandes* et *Petites Règles;* cette distinction n'est pas chronologique, mais littéraire, les *Grandes Règles* constituant l'exposé fondamental, revu et rédigé, tandis que les *Petites Règles* sont un dossier d'improvisations orales, prises sans doute au vol par les auditeurs. Il arrive qu'une Grande Règle utilise et absorbe plusieurs Petites, ce qui permet d'assister à l'élaboration de la synthèse doctrinale, à partir des besoins et des préoccupations des frères.

Il peut être important de distinguer du langage de Basile celui des communautés, attesté par les formules d'interrogation, ou même par les citations implicites dans le cours des réponses de Basile. On constate en effet des nuances de vocabulaire qui révèlent des points de vue assez différents sur le « monde ».

La doctrine biblique concernant le monde joue dans ces œuvres ascétiques un rôle limité, qui pourtant va croissant de l'une à l'autre de ces trois étapes, *Règles Morales*, *Petit Ascéticon*, *Grand Ascéticon*, à mesure que la communauté monastique prend conscience d'elle-même et noue des rapports pacifiques avec la chrétienté ambiante. Nous étudierons successivement ces trois documents, avant de passer à l'examen des œuvres non-

ascétiques, où Basile adapte son langage à un autre public et à d'autres besoins.

* * *

Règles morales. Dans les *Règles Morales*, les formules bibliques sont reprises telles quelles, et non assimilées. Les allusions au *kosmos* ne forment pas une image cohérente. Un certain nombre reste à la surface de la psychologie basilienne et ne reparaîtront plus ; d'autres, appelées à jouer un rôle important, n'ont pas encore de relief. L'ensemble néanmoins fait connaître les perspectives et les intérêts qui ont déterminé l'orientation de la personnalité de Basile, et il faut partir des *Règles Morales* pour comprendre son évolution. Les premiers paragraphes de la préface mettent en relief le thème de la Seigneurie du Christ : consterné par les divisions des chrétiens, l'auteur se rend compte que la source de tant de maux, c'est le mépris du seul Seigneur. « Chacun des pasteurs préfère commander contre le Seigneur et déchirer l'Église de Dieu plutôt que se soumettre lui-même aux commandements [1] ». Opter en faveur de l'ascétisme eustathien, puis s'attacher aux commandements évangéliques et consacrer sa vie à les accomplir intégralement, en compagnie de frères animés d'un même idéal, ce n'est donc aucunement manquer d'intérêt pour l'Église, c'est au contraire, aux yeux de Basile, réaliser la Seigneurie du Christ dès ce monde. La préface se conclut en opposant le *kairos* présent, où il faut renoncer à ses volontés et aux traditions des hommes pour plaire à Dieu en observant l'Évangile, et le siècle à venir, temps de colère pour les fils d'incrédulité, mais vie éternelle et royauté céleste pour ceux qui gardent les commandements [2].

Le début et la fin des *Règles Morales* suivent un plan méthodique, dont l'analyse doit tenir compte comme d'un élément important de la doctrine. Basile commence comme l'Évangile, par la prédication du Baptiste et le thème de la pénitence (I, 1) :

1. P.G. 31, 653-657. — Les traductions présentées dans cet article résumeront souvent le texte, en ne conservant que les éléments qui vont *ad rem*.
2. P.G. 31, 676 B.

celle-ci répond au moment présent, temps de miséricorde, tandis que l'éon futur sera celui du jugement définitif. Ainsi le thème de l'*aiôn*, dans sa perspective eschatologique primitive, est au fondement de toute la morale basilienne ; en ce qui concerne le présent, il est exprimé par le mot *kairos*, plus familier à l'oreille grecque (I, 2 et 5).

La Règle suivante donne une forme concrète aux œuvres de la pénitence : il n'est pas possible de servir Dieu, si l'on se mêle de choses étrangères à la piété (II, 1), ni de devenir un vrai disciple, si l'on reste attaché à aucune chose présente ou à une personne qui retienne tant soit peu de l'obéissance au commandement de Dieu (II, 3) ; *Matthieu* 10, 37-38, cité à l'appui, montre que les attaches ainsi visées sont les liens de famille les plus légitimes, et que Basile songe concrètement aux séparations exigées par la vie monastique. Ces principes de renoncement effectif commandent toute l'œuvre basilienne, ils reparaîtront dans l'*Ascéticon* ; dans les *Règles Morales*, ils n'entraînent aucune citation qui mentionne le monde ni le siècle, ce n'est donc pas en fonction de ces catégories qu'ils se formulent essentiellement.

A la fin des *Règles Morales*, une section est consacrée aux états de vie particuliers. Les règles pour les vierges n'y viennent qu'à leur rang, après qu'on ait parlé du clergé, des époux, des enfants, des esclaves, des veuves. Alors seulement Basile introduit l'allusion (*I Cor.* 7, 33) au chrétien marié « partagé par la sollicitude des choses du monde ». Loin d'en faire la base de son système ascétique, il reporte donc ce verset à la fin du recueil (LXXVII, 1), et se garde soigneusement d'en élargir la portée.

Pour les autres citations du recueil, il sera permis de faire abstraction de l'ordre des *Règles Morales*. Prenons d'abord les citations où est recommandée une attitude positive envers le monde. Dieu a aimé le monde (V, 1), le Christ a prêché au monde (LXX, 13) : il faut donc aimer ses ennemis, et proclamer la Parole de Dieu sans timidité. Basile revient trois fois sur l'affirmation que le chrétien est la lumière du monde : il doit donc accomplir les commandements dans l'intention d'illuminer tous les hommes (XVIII, 6) ; être inaccessible au mal, mais transmettre à ceux qui l'approchent la plénitude de la vérité (LXXX, 9 et 11). Les relations avec le monde sont donc à sens

unique. Il faut noter qu'aucune de ces formules qui adoptent une attitude positive envers le monde ne sera jamais reprise dans les ouvrages postérieurs, ce qui montre la connotation péjorative que prendra le mot monde dans la conscience de Basile.

Voyons maintenant les emplois de *aiôn*. Matthieu parle d'une faute qui n'est remise « ni en ce siècle ni en l'autre » (XXXV, 1) ; quand Basile reprend ce texte, son attention se porte sur la définition du blasphème contre l'Esprit-Saint, sans s'arrêter aucunement sur la mention du monde présent. Plus loin (LXVIII, 1), *Luc*, 20, 34 sert à orienter l'espérance : « Les fils de ce siècle-ci se marient... mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à ce siècle-là ne prendront ni femme ni mari » ; l'antithèse, qui intéresse directement l'idéal ascétique, reste située, d'une façon très biblique, sur la ligne du temps et de l'eschatologie, comme le souligne la rubrique basilienne : « Après la résurrection, on ne doit pas attendre les caractéristiques de l'éon présent, mais savoir que dans la vie à venir la vie est angélique et sans besoins » ; le texte n'est pas sollicité par un souci de déprécier le monde profane et séculier.

Chez saint Paul, *aiôn* prend un sens très voisin de *kosmos*. « Ne vous conformez pas à ce siècle », demande l'*Épître aux Romains*, reprise par la Règle XXVII. Pour Basile, « ce siècle » désigne les païens, comme le montre le parallélisme établi entre ce verset et *Matthieu* 20, 25, qui met en garde contre l'orgueil des « princes des peuples » : les deux textes sont réunis pour condamner l'idéal moral de l'humanisme hellénistique, auquel il faut préférer délibérément les conceptions bibliques. Ailleurs, *I Tim.* 6, 17 invite les « riches de ce siècle-ci » à placer leur confiance en Dieu et non dans leurs richesses précaires. Le verset est cité au § 5 de la Règle XLVIII. Consacrée aux devoirs qu'entraîne la richesse, celle-ci retient sans les défigurer les préceptes évangéliques sur la bienfaisance, avec les précisions de saint Paul sur le labeur consciencieux que suppose un tel usage des biens terrestres. Notre texte, en particulier, concède explicitement aux riches « de ce siècle » leur place dans l'Église, quitte à leur faire comprendre le peu de valeur de ce siècle aux yeux de

Dieu. Basile se trouve ici bien éloigné des excès de certains eustathiens ou messaliens et de leur dépréciation du monde.

Passons aux quelques emplois de *kosmos*. Basile cite près de 650 versets des Synoptiques ; il n'y trouve qu'une occasion de mentionner *kosmos*, à propos des « païens du monde » (*Luc*, 12, 30), qui demandent des choses corruptibles et indignes du Seigneur (LXI, 3). Une relation est établie par là entre le monde et les valeurs éphémères et caduques, qui ne méritent pas l'attention du chrétien. — Je ne sais s'il faut attacher de l'importance au fait qu'à plusieurs reprises (XXXIII, 1 ; XLI, 1 et LXXII, 1) Basile évite soigneusement l'anathème « Malheur au monde », alors qu'il reprend tout le contexte.

Sur les 633 versets pauliniens cités, la proportion d'allusions au *kosmos* croît un peu, en raison de la fréquence du mot chez l'Apôtre, surtout dans la *Première aux Corinthiens*. Basile fait l'éloge des fous et des faibles selon le monde (LXI, 1), mais c'est pour inculquer aux ascètes le respect envers un clergé plus ou moins médiocre, et pas du tout pour leur donner bonne conscience en glorifiant l'humilité et l'abjection qu'ils ont embrassée. Le chapitre 7 de l'épître, éloge de la virginité, abondait en traits susceptibles d'interprétation ascétique. Nous avons déjà signalé le verset 33, qui ne concerne que les vierges. Le verset 31, ici comme dans les œuvres plus tardives, joue un certain rôle, toujours avec une variante remarquable : « Que ceux qui *usent* du monde vivent sans en *abuser* » [1], ce qui autorise expressément un usage modéré du monde. Dans le contexte des

1. *Οἱ χρώμενοι τῷ κόσμῳ ὡς μὴ παραχρώμενοι*. Les manuscrits bibliques disent *καταχρώμενοι* ; la leçon de Basile est appuyée par un seul manuscrit (L, IX[e] s.), Théodoret (P.G. 82, 282 CD *ter*) et Origène (pour lequel VON SODEN ne fournit aucune référence ; la citation ne se trouve ni dans les volumes édités par l'Académie de Berlin, ni dans les fragments de Cl. JENKINS, *Journal of Theological Studies*, IX, 1908, p. 510). *Παραχράω* signifie « faire un mauvais usage » ; quoique *καταχράω* puisse avoir le même sens, il signifie plus normalement, ici, « user jusqu'à épuisement ». — Le texte est cité trois fois par Basile ; toujours quelques manuscrits offrent la leçon banale *καταχρώμενοι*. Dans la G.R. 20 (P.G. 31, 976 A) et dans la P. R. 70, le contexte immédiat ajoutant une définition de la *παράχρησις*, les éditeurs n'ont pas pu se tromper ; dans *Règles Morales*, XVII, 1, l'édition princeps donnait la bonne leçon, et l'excellent Vatican gr. 428 (première main) vient l'appuyer ; les Mauristes ont adopté la leçon banale *καταχρώμενοι*.

Règles Morales, le verset s'encadre dans une petite péricope, où c'est le verset 29 qui retient l'attention : « Le temps *(kairos)* se fait court » (XVII, 1) ; Basile s'y attache à caractériser le temps présent, et juge le monde du point de vue de l'eschatologie, sans prétendre condamner les séculiers qui se refuseraient à certaines exigences ascétiques.

En dehors de l'*Épître aux Corinthiens*, il faut signaler un emploi de *Col.* 2, 20 : « Vous êtes morts avec le Christ aux éléments du monde, pourquoi vous plier à des observances comme si vous viviez encore dans le monde ? » Ce texte établit entre le monde et les observances judaïques une équivalence qui ne signifiait plus grand-chose pour les chrétiens du IVe siècle. Basile ne reviendra jamais sur cette citation ; dans la Règle LIV, 2, ce n'est sans doute pas l'allusion au monde qui attire son attention, mais l'affirmation d'une certaine liberté chrétienne à l'égard d'un rigorisme excessif. Basile y voit une condamnation de l'intransigeance de certains eustathiens et de leur critique de l'Église séculière. Par ce biais, le texte mérite malgré tout de prendre place dans notre dossier.

Nous avons déjà fait allusion plus haut à *Jean* 3, 16 et 18, 20, qui parlent d'amour pour le monde et de prédication au monde. Pour le reste, sur 155 versets repris au quatrième évangile, Basile ne rencontre *kosmos* qu'en *Jean* 7, 4 et 7, repris incidemment avec toute la péricope 7, 1-10, à propos des périls auxquels le Seigneur ne s'exposait pas imprudemment (LXII, 2). C'est dire que Basile ne marque aucun intérêt pour la complicité du monde et du péché, soulignée si fortement par saint Jean.

On peut conclure. Dans les *Règles Morales*, la vie chrétienne ne se définit aucunement par la fuite du monde. Basile n'y exploite aucun des grands textes bibliques défavorables au monde. Le plus souvent, il reprend le mot par hasard, parce qu'il le trouve lié à une idée qui l'intéresse. S'il juge le monde, dans la perspective biblique du temps qui passe et qui ne mérite que mépris, c'est par rapport à l'eschatologie, et non par référence à la vie monastique.

* * *

Une lettre de Basile semble faire allusion à la malveillance qui, sous Julien l'Apostat, afflige deux chrétiens fonctionnaires ou officiers, Macaire et Jean. Écrite vers 362, cette lettre est presque contemporaine des *Règles Morales*, et nous pouvons l'en rapprocher. « Pour les cultivateurs, les fatigues de l'agriculture ne sont pas une surprise... Pas davantage, pour ceux qui ont choisi de vivre pieusement, les afflictions du monde actuel »[1]. Macaire et Jean vivent selon l'Évangile, ils ont même choisi de vivre pieusement ; ils n'en sont pas moins dans le monde, et le monde les afflige, selon une loi toute naturelle. Ce n'est pas que le monde soit dominé par le diable, comme ce pourrait être le cas chez saint Jean. Le monde est comparé à l'agriculture, puis à la mer en tempête et aux chaleurs de l'été ; or les éléments ne sont pas intrinsèquement hostiles aux travailleurs ou aux marins, ils constituent plutôt la voie pénible et périlleuse par laquelle on mérite d'atteindre le but. Tout ceci, comme il est normal dans la correspondance de Basile, se présente sous une forme plus ou moins rhétorique, en formules qui n'étonneraient pas chez Plutarque. L'influence biblique se fait sentir en deux notions corrélatives, celle de *kosmos* présent — un grec parlerait plutôt de la « vie de l'homme »[2] — et celle de Royaume des cieux, terme certain de l'espérance.

Basile assimile donc à ses disciples en ascétisme les fidèles qui luttent dans le monde ; il se fait des tentations du monde une notion singulièrement nuancée, où la malice des hommes ou des démons ne joue qu'un rôle secondaire.

* * *

LE PETIT ASCÉTICON. L'*Ascéticon* se situe dans le milieu,

1. Lettre 18, P.G. 32, 281 C, ou Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, I (Collection des Universités de France), Paris, 1957, p. 48. Dans la phrase la plus intéressante, *οὔτε μὴν τοῖς εὐσεβῶς ζῆν ἑλομένοις ἡ κατὰ τὸν ἐνεστῶτα κόσμον θλίψις ἀμελέτητος*, Basile ajoute de son cru « le monde présent » à une allusion à *II Tim.* 3, 12.

2. Une enquête exhaustive au sujet de *βίος* nous eût entraîné trop loin ; il faut pourtant noter qu'il prend souvent des acceptions voisines de « monde ». Il y a une tendance marquée à l'opposer à *ζωή*, mot de couleur plus biblique, comme la vie temporelle à la vie éternelle.

déjà plus ou moins fermé, des disciples d'Eustathe. Le début du recueil, exposé systématique des idées maîtresses de la réforme basilienne, forme dans le *Petit Ascéticon* une bonne dizaine de Questions, qui sont reprises et développées dans les 55 *Grandes Règles* du *Grand Ascéticon.* Voyons d'abord la première édition.

Les *Règles Morales* prenaient leur point de départ dans la pénitence et le renoncement. Basile estime sans doute maintenant que là n'est pas le point fondamental ; il peut du reste tenir pour acquis par son auditoire ce premier pas, cette rupture avec la vie de péché. Il donne donc pour base définitive à sa doctrine le commandement premier et fondamental, la double charité envers Dieu et le prochain. Ce double commandement suffit à déterminer le juste milieu de la vie cénobitique, et à le distinguer aussi bien des indifférents à la Seigneurie du Christ que de l'anarchie incontrôlée de sectes ascétiques : l'amour de Dieu invite à tout quitter pour s'attacher exclusivement à l'observation des commandements, tandis que la charité fraternelle interdit de s'exclure de la communauté du Corps du Christ et de vivre à son propre gré. Dans ce cadre s'insère un éloge de l'isolement, « si utile (Basile n'a garde de le déclarer absolument nécessaire) pour concentrer l'âme sur le souvenir de Dieu » [1]. Analysons ce texte, sans oublier que l'auteur, prêchant à des convertis, ne sent le besoin, ni de calculer ses affirmations, ni d'expliciter nettement ses arguments ; son effort tend plutôt à discipliner l'enthousiasme ascétique qu'à le surchauffer en médisant du monde.

« Fréquenter les pécheurs, c'est exciter les sens et entretenir les mauvaises habitudes. Le Seigneur exige qu'on renonce à soi-même, qu'on porte sa croix et qu'on le suive. En la compagnie de ces gens, renoncer à soi-même, c'est-à-dire rompre avec son passé et s'écarter de ses volontés propres, c'est extrêmement difficile, pour ne pas dire impraticable. Quant à porter sa croix, mortifier ses membres qui sont sur la terre, braver les dangers pour le nom du Christ, l'accoutumance à la « vie commune » [2]

1. *Petit Ascéticon*, Q. 2 (P.L. 103, 493 B — 494 A), correspondant aux G.R. 5 et 6. Voici les formules employées : τὸ ἰδιάζειν κατὰ τὴν οἴκησιν, P.G. 31, 925 A et ἀφιδιάζωμεν κατὰ τὴν οἴκησιν 925 B.
2. Ἡ τοῦ κοινοῦ βίου συνήθεια, et un peu plus bas ὁ κοινὸς βίος, 928 A.

y met de grands obstacles. En considérant la foule des pécheurs, on perd la conscience de ses propres fautes, on s'imagine même accomplir déjà de grandes choses. Bref, le tumulte et les embarras de la « vie commune » arrachent l'âme à la très précieuse mémoire de Dieu, lui font perdre la possibilité de se réjouir et de se délecter en lui, de s'enivrer dans le Seigneur et de savourer ses paroles ; l'âme s'habitue au contraire au mépris des jugements, et rien n'est plus funeste ». Cette page exprime les motifs qui ont mené Basile à la solitude d'Annési ; si l'on peut discerner quelque part l'écho de la prédication d'Eustathe, c'est bien ici, dans la chaleur exceptionnelle qui décrit les douceurs de la « mémoire de Dieu ». Il est pourtant difficile de dire dans quelle mesure l'exposé dépend des thèmes reçus en milieu eustathien. Observons qu'en un tel contexte, aucune mention n'est faite de la fuite du « monde » ; la formule employée est *ὁ κοινὸς βίος*, qui semble nouvelle, sans réminiscence littéraire [1].

Après avoir posé les fondements de la vie cénobitique, le *Petit Ascéticon* insiste sur le renoncement, *ἀποταγή*, sans lequel il est impossible de reconnaître en fait la Seigneurie du Christ et de devenir son disciple [2]. A travers les versions latine et syriaque, il n'est pas facile de reconstruire ici la formule littéraire précise. De toute façon, Basile rattache étroitement ce renoncement ascétique à la renonciation à Satan, professée lors de l'engagement baptismal. Celle-ci est rappelée comme le pas initial ; elle implique la rupture avec le vieil homme, et aussi avec les dilections du monde, *αἱ προσπάθειαι τοῦ κόσμου* [3], qui peuvent

Un peu auparavant Basile disait *ἡ ἀδιάφορος συνήθεια*, 925 C. Voir aussi plus loin, p. 299 en bas, et p. 305 n. 1.

1. Il semble vraiment rare que *κοινός* prenne une nuance péjorative. On cite pourtant PLUTARQUE, *Amatorius* 4 (ed. C. HUBERT, Teubner, IV, 1938, p. 342, 3) : « L'amitié est belle et noble, le plaisir est *commun* et bas ». Il semble que la formule basilienne soit née des circonstances historiques, sans se rattacher à aucun précédent, peut-être avec un souci plus ou moins conscient d'éviter les réminiscences attachées au mot « monde ».

2. Q 4 (G,R. 8). Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte* (cité plus haut p. 286, n. 1) p. 244.

3. P.G. 31, 936 B. Basile fait-il allusion à la formule de renonciation « aux pompes de Satan » ? Sur les formules employées à cette époque, voir A. WENGER, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites*

faire obstacle au but de la piété. Basile applique ce terme de *kosmos* aux affections familiales, obstacle au cénobitisme défini par la Question précédente. Il ne comprend donc pas le monde comme une force intrinsèquement mauvaise, mais comme un ordre de choses naturel, dans les mains d'agents libres qui peuvent résister à la volonté de Dieu ; le vrai chrétien doit s'en dégager pour garder son indépendance spirituelle. Basile appuie son interprétation sur *Gal.* 6, 14 et *I Cor.* 7, 33 : « Celui à qui, pour l'amour du Christ, le monde entier est crucifié, et qui lui-même est crucifié au monde, comment peut-il prendre part aux soucis du monde ? » Le parfait renoncement consiste dans l'*apatheia* envers la vie même ; il commence par les choses extérieures, les possessions, la vaine gloire. Basile donne en exemple Matthieu, qui abandonne son comptoir fiscal, au risque d'attirer sur lui et sa famille des représailles administratives [1].

En somme, dans cet important chapitre, l'idée paulinienne de monde sert à gloser la formule du rituel baptismal ; elle perd ses dimensions apocalyptiques et ses attaches juives, elle n'évoque plus les puissances et leur domination provisoire sur la création, mais seulement un ordre de valeurs terrestres, qui restent respectables dans la mesure où elles acceptent la volonté de Dieu et la consécration totale à son service. La liberté du chrétien à leur égard se situe entre le baptême, rupture avec les

(Sources Chrétiennes, 50), Paris, 1957, pp. 80-87. La formule de l'église de Césarée n'est pas connue, il faut la déduire de BASILE, *De l'Esprit-Saint*, 27, P.G. 32, 188 C. À Mopsueste, un peu plus tard, on mentionnait « l'égarement séculier », voir R. TONNEAU – R. DEVREESSE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi, 145), Vatican, 1949, p. 367.

1. Les charges curiales constituaient un des liens « mondains » les plus difficiles à rompre, elles étaient imposées par contrainte ; voir l'édit de Valentinien et Valens, 1er janvier 370 (ou 373), contemporain de Basile : « Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque huiusmodi intra Aegyptum deprehensos per Comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus atque ad munera patriarum subeunda revocari... » *Codex Theodosianus*, XII, 1, 63, éd. Th. MOMMSEN, I, 2, Berlin, 1905, p. 678. A la lumière de ce texte, l'allusion à saint Matthieu est d'une audace presque révolutionnaire. Voir aussi les P. R. 94 *(Petit Ascéticon)* et 207 *(Grand Ascéticon)*.

mœurs du vieil homme, et le martyre, renonciation parfaite à la vie ; elle s'exprime dans le symbole de la croix.

L'allusion au monde crucifié reparaît incidemment dans la Q. 82 (P. R. 121) : « Travaillons toujours davantage pour Dieu, à l'exemple de Paul à qui le monde était crucifié ». Ce verset de *Galates* reviendra encore dans le *Grand Ascéticon*. Toujours Basile tronque la citation, omettant le début : « Que jamais je ne me glorifie, sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, en qui... ». Le fragment cité prend un accent plus ascétique que le texte complet, car la crucifixion dont parle Paul est moins un renoncement délibéré pour l'amour du Christ qu'un fait accompli au Calvaire, dont il faut prendre conscience et tirer les conclusions pratiques ; c'est une constatation, non une exhortation. Basile ne fausse d'ailleurs pas le sens du texte, et s'inspire réellement de l'attitude généreuse de Paul.

Quelques allusions au *kosmos*, dispersées dans le *Petit Ascéticon*, font écho aux *Règles Morales*. La folie selon le monde (*I Cor.* 3, 18) consiste à se défier de son jugement propre, sans que la glose dise un mot d'une fausse sagesse des pécheurs (Q. 203 = P. R. 274) ; en parlant du monde, Basile entend donc plutôt un système de références trop terrestre et trop naturel. De même pour la tristesse selon le monde : il la définit par sa cause, « humaine et digne du monde, sans rapport aux commandements de Dieu », et non par le péché comme tel (Q. 50 = P. R. 192). On retrouve l'idée, sans le mot *kosmos*, quand les frères demandent le sens de la formule de Luc, « le souci de cette vie »[1] : c'est toute préoccupation sans rapport avec la piété, même si en apparence elle ne tombe aucunement parmi les choses interdites (Q. 54 = P. R. 88). Basile est ici explicite. *Kosmos* ne perd pas pour autant son sens biblique, pour ne garder qu'un sens plus grec, neutre au lieu d'ennemi. Ces textes n'admettent pas la neutralité d'un ordre purement naturel ; tout ce qui se soustrait à la piété devient par le fait même condamnable. Il resterait à voir en quel sens cette condamnation concerne les moines, en quel sens elle concerne aussi le peuple chrétien dans la « vie commune ». Basile n'envisage pas ici cette distinction, mais en fait il s'adresse à ses communautés.

1. *Ἡ μέριμνα βιωτική*. Cf. plus haut, p. 293, n. 2.

En deux endroits seulement apparaissent des thèmes johanniques. La paix selon le monde (Q. 160 = P. R. 215), c'est celle qui ne concourt pas à la réconciliation avec Dieu. Le Seigneur l'a « reniée » — ce qui interprète fort sévèrement la distinction de *Jean* 14, 27. La Question 124 (P. R. 204) est plus significative, elle fait pénétrer dans le désir d'expérience mystique qui rapproche les disciples d'Eustathe des courants messaliens. Les frères interrogent sur les conditions de la participation au Saint-Esprit. Basile fait appel à *Jean* 14, 15-17 et 15, 19 : « Puisque le monde ne peut recevoir l'Esprit, il faut observer les commandements, et n'être plus du monde, comme les Apôtres ». Ici le monde est pris en son sens le plus défavorable ; mais il n'est pas identifié avec une « vie commune » à laquelle on se soustrairait par le seul fait de porter l'habit monastique [1], il est d'essence religieuse, il consiste en ce qui entrave la disponibilité au souffle de l'Esprit.

En somme, dans le *Petit Ascéticon*, Basile définit un état cénobitique où la charité, pour se conformer pleinement aux commandements de Dieu, s'isole sous certains aspects du commerce des pécheurs ; il n'est pas aisé de caractériser encore cette séparation, Basile l'oppose à la « vie commune », formule sans contenu traditionnel. Quand il emploie le mot « monde », c'est en un autre sens, dont la portée concrète n'est pas précisée, car il vise un esprit plutôt qu'un état : système de valeurs purement humaines qui ignore le jugement de Dieu. On ne s'étonne pas de ne pas rencontrer de parallèles d'ordre philosophique à de telles formules : ces perspectives étaient absolument étrangères à la tradition hellénique.

* * *

Le Grand Ascéticon. Vers la fin de la carrière de Basile, les communautés ont acquis une organisation interne et une stabi-

1. Ceci est une façon de parler. Malgré la G.R. 22 et L. Vischer, *Basilius der Grosse* (cité plus haut, p. 282, n. 1), p. 48, il n'existait pas d'habit distinct pour les moines ; Basile exige seulement un vêtement caractéristique par sa modestie. — Il n'y a pas lieu d'insister davantage sur deux textes où *αἰών* et *κόσμος* sont cités, sans insistance, au cours de deux versets bibliques : Q. 5 (G.R. 9, P.G. 31, 944 A), *Mc.* 10, 30 ; Q. 54 (P.L. 154), *Jean* 12, 5.

lité qui les distinguent définitivement de l'ensemble du peuple chrétien ; en signe de quoi elles portent désormais un nom particulier, « les fraternités ». Par contraste, il devient plus tentant de recourir à la catégorie du « monde ».

Dans le *Petit Ascéticon*, le mot *kosmos* manquait dans l'exposé consacré à la vie solitaire. Les Grandes Règles 5 et 6, qui reprennent ce thème, vont insérer un paragraphe [1] qui combine avec quelques versets johanniques des citations de *I Corinthiens* 7. « Puisqu'il faut concentrer l'attention sur les préceptes de Dieu, l'ascèse évangélique s'accomplit pour nous (remarquer cette restriction, qui sauvegarde la légitimité d'autres formes de perfection chrétienne) par la séparation (anachorèse) des soucis du monde. Aussi l'Apôtre, après avoir autorisé et béni le mariage, en oppose néanmoins les obligations au souci des choses de Dieu comme si les deux ne pouvaient coexister : L'homme marié a souci des choses du monde... (*I Cor.* 7, 33). De même, le Seigneur rend témoignage aux dispositions pures et stables de ses disciples, en les louant de n'être pas du monde, tandis qu'il atteste que le monde est incapable de recevoir la connaissance de Dieu ou de posséder l'Esprit-Saint (*Jean* 15, 19 ; 17, 25 ; 14, 17). Celui qui en vérité veut suivre le Seigneur doit se dégager des liens de la « dilection de la vie » [2], par la séparation (anachorèse) parfaite des mœurs du vieil homme. Rendons-nous étrangers à la parenté charnelle et à la « communauté de vie » (*κοινωνία βίου*), comme si nous nous transférions en un autre monde (cf. *Phil.* 3, 20) par l'affection (*σχέσις*) [3] ; sinon, il nous est impossible d'atteindre le but, qui est de plaire à Dieu, car le Seigneur en

1. P.G. 31, 920 C - 921 B.

2. *Οἱ δεσμοὶ τῆς προσπαθείας τοῦ βίου* 921 A ; cf. p. 293 n. 2 et p. 297 n. 1. Sur le sens de *προσπάθεια*, voir J. Gribomont, *L'Exhortation au renoncement attribuée à saint Basile*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, XXI, 1955, p. 389.

3. Il n'est pas facile de traduire *σχέσις*, et je ne connais pas d'emploi parallèle chez Basile qui éclaire celui-ci. Le mot a souvent le sens de « disposition passagère », qui ne convient pas ici. Sinon, il exprime une relation. Dans la G.R. 8, P.G. 31, 940 C, Basile commente le même verset par la formule *καρδίας μετάθεσις*. Traduire ici « l'affection » sollicite un peu le texte mais je ne vois pas d'autre moyen d'exprimer l'idée de relation volontaire.

fait une règle : Personne d'entre vous, qui ne renonce à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple (*Luc* 14, 33) ».

Ce texte va plus loin que ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici. Appuyant fortement sur l'équivalence suggérée par la *Première aux Corinthiens* entre mariage et monde, il commente la notion paulinienne de monde par un petit dossier johannique, celui qu'avait déjà rassemblé le *Petit Ascéticon* (Q. 124 = P. R. 204, texte étudié plus haut). Ce qu'il condamne directement, c'est la passion, l'attachement qui s'oppose à la volonté de Dieu, distrait et divise. En pratique, il n'en reste pourtant pas à ce plan purement moral, et rejoint les conditions d'existence concrète de la communauté monastique : célibat et séparation d'avec la famille. Il revient par là au thème du *Petit Ascéticon* et à son vocabulaire propre, et parle de rompre la « vie commune ». En rapprochant les conceptions du *kosmos* chez saint Paul et chez saint Jean, il tend à identifier le « monde » du mariage et des soucis terrestres avec le « monde » spirituel qui refuse la Parole de Dieu, ce qui noircit le jugement de saint Paul, et à mettre une connexion fort étroite entre les liens du mariage et les mœurs du vieil homme. Basile reste pourtant très soucieux d'éviter la condamnation radicale des chrétiens étrangers aux fraternités. Il affirme strictement que tout disciple doit se dégager des attaches terrestres, mais lorsqu'il s'agit des conditions concrètes de détachement, il introduit une note subjective : « *pour nous*, il s'accomplit dans la séparation des soucis du monde » ; et en citant saint Paul, il tient à rappeler que celui-ci autorise et bénit le mariage. Enfin l'allusion à la *conversatio caelestis* (*Phil.* 3, 20), qui conclut l'exposé, se rattache au thème du *kosmos* par une transition nuancée, d'ordre moral plus qu'institutionnel : « comme si nous nous transférions en un autre monde *par l'affection* ». La vie monastique ne s'identifie pas de tout point avec la vie céleste, étrangère à ce monde ; c'est déjà beaucoup de la prendre pour la plus pure réalisation de la vie chrétienne en ce monde, la meilleure approximation du ciel et participation au Seigneur ressuscité, selon le programme tracé par l'Apôtre. En somme, cet important développement, qui a pour but d'étoffer le plaidoyer en faveur de la vie solitaire, reprend des thèmes déjà touchés par le *Petit Ascéticon*, dans la Question sur le

renoncement, ou dans la Petite Règle sur la participation à l'Esprit-Saint et les obstacles qu'y apporte le monde : double contexte qui aide à situer les préoccupations de Basile.

La Grande Règle 8, sur le renoncement, ajoute aussi quelques développements au texte du *Petit Ascéticon* ; par inadvertance sans doute, Basile répète *Gal.* 6, 14, que citait déjà le texte primitif [1]. Ce doublet n'ajoute rien d'intéressant. Les mêmes thèmes reparaissent, avec une orientation christocentrique et eucharistique, lorsque les frères demandent (*Petite Règle* 234) comment annoncer dignement la mort du Seigneur : les citations de *Gal.* 6, 14 et *Jean* 14, 30 servent à marquer la libération des attaches affectives à la vie présente. Une citation de *I Cor.* 7, 31, que nous avons remarquée déjà dans les *Règles Morales* [2], apparaît à la fin de la Grande Règle 20 : « La mesure de la frugalité, c'est le besoin réel, comme l'enseigne l'Apôtre : user de ce monde sans en abuser » [3]. L'abus est condamné, parce qu'il satisfait le plaisir plus que le besoin (ce qui rappelle une règle de conduite stoïcienne) ; mais le chrétien et le moine peuvent user du monde d'une manière pleinement légitime. La même citation revient encore dans la Petite Règle 70, pour condamner cette ascèse radicale qui portait certains eustathiens à rejeter, avec tout souci temporel et toute forme de propriété, tout travail organisé, toute responsabilité d'œuvres charitables. Basile est extrêmement net : mépriser les instruments de la communauté et n'en pas prendre soin est une forme d'abus des biens de ce monde ; de nouveau, il en faut respecter l'usage légitime, dont la mesure est fournie par la nécessité. Cette prise de position est importante, pour établir la distinction entre l'ascétisme authentique et les formes que réprouve l'Église.

L'éloge du célibat dans *I Corinthiens* sert de principe à la Grande Règle 33, consacrée aux rapports avec les sœurs dans le cadre des « monastères doubles » [4]. Mais cette citation ne reprend pas la mention des soucis du monde ; c'est sans doute que ce thème ne tenait pas une place considérable dans le cœur de Basile.

1. P.G. 31, 936 D.
2. Voir plus haut, p. 291 n. 1.
3. P.G. 31, 976 A.
4. P.G. 31, 997 A. Les communautés doubles, masculine et féminine,

Dans la Grande Règle 41, le renoncement au monde est évoqué à propos de l'obéissance. « Tout travail commandé par l'intérêt personnel, le souci intéressé, ou seulement la vanité mondaine, est vicié par l'égoïsme et ne sied pas à l'activité d'un membre du corps du Christ »[1]. L'apparition de l'adjectif *kosmikos*[2] prouve que le substantif a acquis un sens technique avec lequel le public s'est familiarisé. Basile ne condamne pas le travail lucratif, il en proclame au contraire l'obligation ; il dénonce les liens avec le monde, dans la mesure où celui-ci entrave la disponibilité nécessaire au disciple. Le mal réside essentiellement dans l'amour-propre, dans la recherche de l'intérêt privé ; le rapport de cet égoïsme au monde tentateur n'est qu'épisodique. C'est la passion qui est nuisible, plus que son objet.

* * *

Les textes qui traitent des rapports avec l'extérieur entraînent à plusieurs reprises l'emploi du mot *kosmos*. De toute façon, les relations de la communauté avec l'ensemble du peuple

donnent un caractère assez particulier à l'ascétisme basilien, et le rapprochent en un certain sens du style de vie des familles chrétiennes. Ainsi la vie à Annési pourrait être jugée comme une simple retraite familiale à la campagne. Voir W. K. L. Clarke, *The Ascetic Works of St. Basil*, Londres, 1925, pp. 37-39 ; J. Gribomont, *L'Exhortation au renoncement* (cfr p. 299 n. 2), pp. 387-389. Le sujet n'est pas abordé par E. Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1957, pp. 31-80.

1. P.G. 31, 1021 B. Il y a peut-être une allusion au formulaire baptismal dans la phrase *οὔτε ἀπετάξατο τοῖς τοῦ κόσμου πράγμασιν* ; voir plus haut, p. 195 n. 3.

2. Le mot revient comme adjectif dans une homélie, P.G. 31, 541 A, et comme substantif dans la G.R. 21, citée plus loin, p. 305. Il faudrait citer aussi les emplois de *βιωτικός*, par exemple dans l'homélie « *Quod* mundanis *adhaerendum non sit* » ; le mot est autorisé par l'usage du Nouveau Testament (*Luc* 21, 34 ; *I Cor.* 6, 3 et 4). Dans le *Grand Ascéticon*, c'est à lui que les frères recourent pour désigner les *παιδία βιωτικά* à qui ils se demandent s'il faut faire une place dans les œuvres d'enseignement de la communauté. Le vocabulaire des frères distingue ici le monde (chrétien et plus ou moins pieux) et les moines ; quant à Basile, il ne prend pas la distinction au sérieux, et répond que cet enseignement est avantageux, pourvu qu'il se fasse dans un esprit chrétien. Nous retrouverons p. 305 cette différence de vocabulaire et de point de vue entre Basile et les frères.

chrétien intéressent notre sujet. Faisons donc entrer dans notre enquête toutes les mentions des « gens de l'extérieur », οἱ ἔξωθεν.

Par elle-même, cette mention de l'« extérieur » ne suggère qu'une sympathie limitée. Dans les œuvres oratoires ou théologiques, l'expression désigne assez souvent les philosophes ou les auteurs profanes, et marque une certaine réserve à leur endroit [1]. De même, lorsque les premiers écrits ascétiques parlent de « l'extérieur », ils visent le paganisme étranger à l'Église, non un peuple chrétien étranger à la clôture monastique. Ainsi la préface aux *Règles Morales*, où Basile rend grâces d'avoir été dès l'enfance formé par une famille chrétienne et sauvé de la tradition erronée des « gens de l'extérieur » [2]. De même le *Petit Ascéticon* songe aux païens (ou aux hérétiques ?) lorsqu'il avertit de ne pas jeter les perles aux pourceaux, de peur que ceux qui sont « étrangers à la foi » ne tiennent pour méprisables les enseignements du Seigneur (Q. 171 = P. R. 250). Un autre texte pourtant, de la même époque, n'est pas d'une interprétation aussi nette : il impose au postulant, pour le mettre à l'épreuve, un travail jugé humiliant par « les gens de l'extérieur » [3]. A la lumière de la littérature monastique plus tardive, on identifierait spontanément ces gens aux séculiers ; mais il est bien probable que Basile pense à ceux qui n'ont pas accepté l'humilité de l'Évangile. Un dernier texte du *Petit Ascéticon* n'offre pas d'ambiguïté, il parle des mendiants « qui viennent de l'extérieur » (Q. 98 = P. R. 100) ; mais il ne s'agit pas de notre formule stéréotypée, l'« extérieur » reste ici employé en un sens concret. Du reste il faut observer que ce sont les frères qui posent la question, laquelle n'appartient donc pas à la langue de Basile.

Dans le *Grand Ascéticon*, les fraternités étant constituées, les relations avec l'extérieur prennent un caractère plus défini. La

1. *Sur l'Hexaéméron*, P.G. 29, 57 D, 60 C, 73 B ; homélie sur le Ps. 48, P.G. 29, 432 A ; *Contre Eunome*, P.G. 29, 500 A, 516 B ; homélies *Sur un temps de famine* et *Sur le début des Proverbes*, P.G. 31, 325 A, 416 C. Dans la lettre canonique 217, canon LV, P.G. 32, 796 C, ἔξω ὄντες s'oppose à κληρικοί ; il semble étrange de recourir à cette périphrase pour désigner les laïcs, le texte est obscur et peut-être mal établi. — L'usage de Basile ne semble pas faire allusion à *Marc* 4, 11 ou *I Cor.*, 5, 12.

2. P.G. 31, 653 A.

3. Q. 6 (G.R. 10), P.G. 31, 945 C.

Grande Règle 8 considère comme un signe de renoncement de ne pas avoir cure des railleries des « gens de l'extérieur » [1]. La Grande Règle 20 traite de la réception des étrangers de passage, et craint que cette hospitalité ne fournisse un prétexte à oublier l'humilité d'une vie pauvre et austère. « Tout genre d'élèvement est interdit aux *chrétiens*, et nous devons craindre d'imiter les « gens de l'extérieur », qui rougissent de la pauvreté [2]. Si l'hôte est un *frère* qui partage notre idéal, il reconnaîtra sa table. Si au contraire il vient des « gens de l'extérieur », que l'expérience lui apprenne ce qu'il n'a pas cru sur parole, que se fixent en sa mémoire les souvenirs de la table des *chrétiens*. S'il n'en est pas touché, mais les tourne en ridicule, du moins ne reviendra-t-il pas nous importuner » [3].

A quatre reprises donc, Basile mentionne la raillerie des « gens de l'extérieur » : association d'idées caractéristique, qui suffit à révéler que ces gens ne sont pas de bons chrétiens, amis de la communauté. Ils sont, à deux reprises, distingués des « chrétiens » ; mais aussi des « frères » étrangers, qui partagent l'idéal ascétique. Sur quel point porte donc précisément l'opposition : la communauté monastique, ou la foi chrétienne ? Il subsiste une certaine ambiguïté, corrélative au manque de précision sur le rapport des communautés à l'ensemble de la chrétienté [4]. Attendons pour y voir plus clair.

Dans le prolongement du chapitre sur la réception des hôtes, la Grande Règle 21 met en garde contre une contestation d'humilité, à propos du choix des dernières places à table. Pour une fois, Basile s'attend à l'édification des séculiers, *kosmikoi* [5], et non à leurs railleries. De même dans la Grande Règle 35, les frères qui traitent les affaires de la communauté doivent être capables

1. P.G. 31, 937 A.
2. P.G. 31, 969 C.
3. P.G. 31, 972 BC. Un peu plus bas, 973 A, Basile oppose de nouveau les gens de l'extérieur aux chrétiens. Noter dans la P.R. 107, propre au *Grand Ascéticon*, « les choses de l'extérieur », c'est-à-dire les intérêts temporels.
4. Voir J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IVe siècle* (cité plus haut, p. 285 n. 1), pp. 410-414.
5. P.G. 31, 976 B.

d'édifier les « gens de l'extérieur »[1]. Ceux-ci sont encore censés bienveillants dans la Petite Règle 305, qui interdit de rien recevoir de leur part. Et dans la Petite Règle 312, les « laïcs »[2] en visite peuvent être des amis de Dieu, qu'on inviterait alors à prendre part à la prière. Ces deux derniers emplois sont mis dans la bouche des frères, plus empressés peut-être que Basile à constater la différenciation que le temps avait créée entre eux et les séculiers. Le dernier cas, avec le recours au terme de « laïc », semble même témoigner d'une tendance à identifier les moines et le clergé, dans une commune supériorité sur le bon peuple.

Dans la bouche des frères on trouve une autre formule, assez péjorative. Dans le Prologue au *Grand Ascéticon*, après avoir affirmé avec force la nécessité de garder tous les commandements, Basile sent une objection qui s'élève : « Mais alors, dira-t-on, que faites-vous des foules de chrétiens qui n'observent pas tous les commandements ? Est-ce sans profit qu'ils en gardent quelques-uns »[3] ? Mais Basile refuse de juger ces absents, soit pour justifier la pratique du christianisme dans le monde, soit pour la déclarer impossible ; il reprend son thème et l'appuie sur des exemples bibliques. Bien résolu à ne pas rompre avec l'ensemble de l'Église, il n'entend pas comparer ses disciples aux gens de l'extérieur ; il lui suffit de proclamer l'austère idéal de l'Évangile.

La Grande Règle 32 révèle que les communautés ne se fermaient pas sur elles-mêmes. Les frères ont renoncé à leurs familles, plus rien ne doit les distraire de Dieu, ils possèdent tout en commun. Si donc leurs parents ou leurs frères selon la chair vivent selon Dieu (non pas, sans doute, dans la communauté elle-même), ils seront traités comme pères et alliés par toute la fraternité, car « celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ». Mais s'ils sont

1. P.G. 31, 1005 B. Basile invite ensuite à édifier *τοὺς ἐν τῷ κοινῷ βίῳ* ; cf. plus haut, p. 294, n. 2.

2. C'est, je crois, le seul emploi du mot dans les Ascétiques ; on le retrouve dans une lettre canonique, où il s'oppose à prêtre et à diacre, P.G. 32, 669 A, 672 B.

3. P.G. 31, 893 C.

plongés dans la « vie commune », méprisent les commandements de Dieu et réduisent à néant l'œuvre de la piété, personne n'aura rien de commun avec eux [1]. Ainsi la frontière entre les frères et les étrangers n'est pas marquée par les vœux, par la vie solitaire dans le célibat, mais par l'observation des commandements et la mise en pratique de l'Évangile. Ce passage me semble éclairer les obscurités de la Règle sur la réception des hôtes.

Comme saint Paul, Basile a parfaitement conscience qu'il n'est pas question de sortir matériellement du monde. C'est ce que montre un dernier texte, où on lui demande quelle conduite adopter en face d'hérétiques ou de païens (P. R. 124). Avec *I Cor.* 5, 10, il concède certaines relations avec les pécheurs de ce monde, puisqu'aussi bien il est impossible de sortir du monde ; il n'ajoute aucun commentaire qui permette d'imaginer comment il appliquait cette règle. Ceci rappelle pourtant sa formule réservée dans la Grande Règle 8 : « passer d'une certaine manière à un autre monde, par l'affection » [2]. Ici, la relation du chrétien avec le monde est essentiellement une question de disposition intérieure.

* * *

Le De Baptismo. Deux livres *De Baptismo* se rattachent au *Corpus* ascétique ; leur authenticité est discutée [3]. Il serait intéressant, mais un peu long, d'y suivre l'emploi du terme de *kosmos* ; on constate une parenté remarquable avec les textes que nous venons de parcourir. Comme l'auteur se contente le plus souvent de paraphraser, sans recherche littéraire, un florilège emprunté au Nouveau Testament, il garde tout naturellement aux mots un sens très biblique. Il met volontiers le monde en

1. P.G. 31, 996 AB ; « vie commune » rend *ὁ κοινὸς βίος*.

2. Voir plus haut, p. 299 n. 3. — Il reste à mentionner deux emplois de *I Cor.*, 11, 32 : « pour n'être pas condamnés avec ce monde » (G.R. 55, P.G. 31, 1049 B ; P.R. 140 ; voir aussi mon *Histoire du texte des Ascétiques*, p. 181). Dans ce texte, Paul explique le sens providentiel des maladies ; Basile reprend ce sens littéral, et rattache les maladies à l'intempérance. On peut donc penser qu'indirectement il rattache le monde à l'intempérance.

3. Voir mon *Histoire du texte des Ascétiques* (citée plus haut, p. 286 n. 1). pp. 306-308.

parallèle avec le péché, sans pourtant identifier les deux notions, et en opposition avec la vie chrétienne. Le baptême est présenté comme une profession écrite de mourir au péché et au monde [1]. Le passage essentiel, I, 1, 5, conçoit tout comme la Grande Règle 8 l'embarras causé par les choses de la vie présente [2]. *Galates* 6, 14 est cité comme dans l'*Ascéticon* [3].

Ces textes n'apportent pas en eux-mêmes beaucoup de neuf ; ils tirent leur intérêt de ce qu'ils ne s'adressent pas directement aux communautés d'ascètes, mais aux catéchistes et au clergé, et règlent les conditions d'admission au baptême. Dans une société chrétienne où les catéchumènes formaient sans doute encore la majorité, la proportion d'ascètes par rapport au total des baptisés pouvait être beaucoup plus grande que les chiffres suggérés par notre expérience d'aujourd'hui. Il y a là tout un aspect sociologique et statistique que l'on voudrait connaître avec plus de précision.

Même si les livres *De Baptismo* n'étaient pas authentiques, il resterait bien établi que l'acte du baptême, accompli librement et coïncidant normalement, chez les ascètes, avec la décision d'adhérer aux fraternités, tient une place considérable dans les perspectives basiliennes. Ce caractère sacramentel de l'engagement monastique explique le lien étroit établi dans l'*Ascéticon* entre Église et fraternité ascétique ; il a pour conséquence l'identification du monde, étranger aux fraternités, avec le rejet de la foi chrétienne, ou du moins le refus de prendre au sérieux la vie évangélique.

(à suivre). D. J. GRIBOMONT, O. S. B.

1. P.G. 31, 1573 B, voir aussi 1557 D.
2. P.G. 31, 1524 C. On remarque aussi des rapprochements avec la G.R. 8 en 1516 D, 1517 B, 1520 A, 1549 D.
3. P.G. 31, 1520 C, 1545 B, 1560 B, 1581 A. Païen est assimilé à *κοσμικός* en 1544 C.

« L'Orthodoxie occidentale ».

Sous ce titre, le Prof. L. Zander, de l'Institut orthodoxe St Serge à Paris, vient de publier une petite plaquette d'une cinquantaine de pages [1] où bien des idées sont débattues, que nous voudrions faire connaître à nos lecteurs — quitte à y imposer quelques réserves —, parce qu'elles révèlent des symptômes dont il faut parler.

De plus en plus fréquemment, dit M. Zander, nous rencontrons aujourd'hui le terme « Orthodoxie occidentale » qu'on emploie pour désigner des phénomènes très divers, souvent sans grands rapports entre eux : nous pouvons dire que le terme est entré dans notre vocabulaire, bien que nous n'en ayons pas encore de conception claire [2]. Mais l'apparition d'un nouveau terme est toujours symptomatique : il annonce une nouvelle « réalité » qu'il désigne avant même qu'elle se cristallise et puisse être saisie par la pensée logique.

1. L. Zander, *L'Orthodoxie Occidentale*. Trad. du russe par Jacques Touraille, Paris, Centre d'études orthodoxes (ou chez l'Auteur, 4, Rue Alsace-Lorraine, Boulogne-sur-Seine), 1958 ; in-12, 52 p. — Le texte russe de cette brochure est en cours de parution dans le *Vestnik* des étudiants russes de Paris, 1957, nº 47, p. 3 sv. — Cfr pour les préliminaires et les notions complémentaires de cette étude, l'article du même auteur sur l'Orthodoxie grecque (en russe, *Ibid.*, 1957, nº 46, p. 10 sv.), et les citations développées qui en ont été faites dans *Irénikon*, 1957, nº 4, p. 458 sv. : *L'Orthodoxie grecque vue par un œcuméniste russe.*

2. Cette expression a été notamment employée comme telle ou en termes similaires pour servir de sous-titre à des bulletins récents comme *Contacts* Bulletin mensuel des orthodoxes français (Paris), *Dans l'Esprit et la vérité*, Bulletin pour les chrétiens orthodoxes de langue française (Paris) ; *Orthodoxie und Christenheit* (Nellingsheim-Rottenburg-Neckar). Consécutivement à ces sous-titres, les AA. catholiques s'en sont servis aussi pour désigner la même tendance (p. ex. C. Lialine, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique* dans *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. II, pp. 394 et 406). Cfr aussi l'ouvrage de M. Zander, *Vision and Action*, cité à la fin de notre étude.

Il est donc opportun de considérer et de décrire les différents processus et phénomènes qui entrent dans ce nouveau terme, en les classifiant et en étudiant leur essence et leur nature (p. 9-10).

Or, après avoir expliqué longuement toutes les tendances qui peuvent selon lui se grouper sous le titre d'« Orthodoxie occidentale », l'auteur les insère dans la ligne de toutes les victoires spirituelles que l'Orthodoxie a remportées au cours des temps (contre les Turcs, contre les Tartares, contre la persécution communiste). Puis il conclut : « Tout ceci nous amène à dire que l'Orthodoxie occidentale est sûrement la meilleure « arme » qui soit pour combattre et même peut-être pour christianiser le monde moderne et que ses germes timides dépassent les limites de sa problématique, et font partie de l'histoire et du destin de l'Église orthodoxe dans son ensemble ».

Quelle est donc cette « Orthodoxie occidentale » si apostolique et si remplie d'espérance, dont la présentation peut aboutir à des conclusions aussi encourageantes ? Ce n'est pas ce qu'à première vue un catholique — ou même un autre, étant donné l'usage qu'on avait fait le plus souvent de cette expression — pourrait penser, à savoir : la formation dans nos pays de groupes d'occidentaux convertis et qui constitueraient, comme le sont les Églises uniates dans le catholicisme, des communautés françaises, allemandes, anglaises, etc. de rite occidental, mais intégrées à l'Église orthodoxe. L'auteur s'insurge au contraire contre une idée semblable, qu'il déclare une erreur, bien qu'elle ait eu quelques partisans, dont les réalisations font à la vérité plutôt figure de secte. Elle est du reste réprouvée par l'ensemble de la tradition orthodoxe.

En fait, ce serait mal connaître l'Orthodoxie que de lui attribuer cette tendance, et ce n'est que pour s'en être fait une fausse image qu'on peut concrétiser de cette manière (uniatisme à rebours, la contrepartie du « catholicisme oriental »), l'Orthodoxie occidentale. L'Orthodoxie occidentale, c'est, pour M. Zander, l'ensemble des tendances sympathisantes qui, en Occident, se sont manifestées au cours de ces derniers temps envers l'Orthodoxie. Il y rattache aussi tout ce qui, du côté orthodoxe, militant non pour un obscurantisme ou une rigueur obstinée,

mais pour un élargissement favorable, peut et veut encourager cette sympathie ; il y inclut même tout ce qui, dans les autres confessions, remet en valeur des éléments de vie chrétienne dans lesquels l'Orthodoxie trouve sa principale nourriture. Il y aura donc des Occidentaux et des Orientaux qui ne lui appartiendront pas, parce qu'ils lui seront hostiles, revêches ou indifférents. Il y en aura d'autres au contraire qui lui appartiendront par une manifestation de sentiments favorables, et c'est unis dans une même fraternisation de pensée qu'ils formeront l'« Orthodoxie occidentale ».

N'oublions pas que l'Église orthodoxe considère, comme le fait du reste pour elle-même l'Église catholique, qu'elle est la seule véritable Église et « que ce n'est qu'en son sein que les autres groupements retrouveront leur unité » [1]. Ce serait donc mauvaise grâce que de faire un reproche à M. Zander, orthodoxe convaincu, de ce qu'il professe la foi de son Église, et voie, en conséquence, dans l'émigration russe, un facteur providentiel pour propager la qualité foncière et essentielle du christianisme orthodoxe en Occident. L'Orthodoxie russe, a-t-il écrit ailleurs, a reçu de Dieu une mission spéciale « en tant que style de vie religieuse particulier, conditionné par la confession de l'Orthodoxie au milieu des peuples de l'Europe occidentale » [2]. Dans son opuscule, M.

1. Déclaration de la délégation orthodoxe à la conférence de *Foi et Constitution* à Oberlin (Ohio), en septembre 1957. Cfr *Irénikon*, 1957, p. 447.

2. *L'Orthodoxie grecque*, cfr *Irénikon*, 1957, p. 459. — Les nombreux Grecs qui, au XV[e] siècle, par suite des conquêtes turques, passèrent de Byzance en Occident apportèrent avec eux les œuvres maîtresses de leur littérature, ce qui créa dans nos pays des conditions très favorables à l'étude du passé lointain de la Grèce et de ses richesses ainsi que de l'antiquité chrétienne, choses dont le goût s'était déjà répandu parmi nous. « En les transmettant à l'Occident et en les sauvant ainsi de l'anéantissement turc, Byzance accomplit une très grande œuvre spirituelle et rendit un service immense à l'humanité » (Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, t. II, p. 433). Il faut reconnaître qu'un phénomène un peu semblable s'est passé vers 1920. Sans doute, l'émigration russe n'eut pas la même richesse à apporter à l'Occident, dont elle avait elle même tant reçu. Mais sa présence révéla à nos pays la vitalité d'une Orthodoxie et d'une pensée profondément religieuse, dont quelques uns d'entre nous seulement connaissaient l'existence par les livres. — Faut-il rappeler aussi que l'émigration française, lors de la Révolution, avait été l'occasion pour la Russie d'un contact bienfaisant et utile avec la civilisation occi-

Zander nous paraît s'adresser avant tout à ses coreligionnaires orthodoxes, aux Russes tout d'abord, en général assez revêches aux adaptations en matière religieuse, et aussi à ceux qui viennent de l'Occident et qu'il veut nettement encourager par des perspectives optimistes. C'est à ces deux catégories d'auditeurs surtout qu'il explique l'« Orthodoxie occidentale » et en fait l'apologie, parce qu'elles en ont le plus besoin. Les autres sont visés aussi sans doute, mais en second lieu. Les contacts que l'auteur a eus dans ses nombreuses rencontres œcuméniques avec beaucoup de confessions et de sectes protestantes, avec l'anglicanisme, avec les vieux-catholiques, et ceux qu'il a eus aussi avec des catholiques, lui ont donné une appréciation très différente des choses de celle qui a cours généralement dans l'Orthodoxie. Remarquons aussi que les cas d'« Orthodoxie occidentale » qu'il signale et qui visent ceux qui ne sont pas de son Église s'appliquent surtout aux confessions protestantes. Plus une confession se rapproche de la forme romaine comme telle, en tant que société organisée, moins elle est apte à entrer dans l'« Orthodoxie occidentale ». C'est ainsi que si le vieux-catholicisme ne peut guère y aspirer, du moins comme confession, l'anglicanisme peut déjà y être intégré (p. 39 et 41).

L'ensemble du christianisme fait un peu l'effet d'être considéré dans la pensée de l'auteur, comme une ellipse à deux foyers. Le premier foyer, l'Orthodoxie, jusqu'à présent nationalisée et maintenant en passe de devenir universelle, se révèlerait vraiment capable de dominer le fléau actuel qui sévit contre la foi chrétienne, c'est-à-dire « le monde moderne » ; l'autre, par contre, l'Église catholique, dans la mesure où précisément elle ne pourra s'intégrer à l'« Orthodoxie occidentale », le serait moins. Aussi, la question : « Peut-il y avoir une Orthodoxie occidentale dans le catholicisme » ? est-elle déclarée par M. Zander comme paradoxale, quoique des individus de cette Église puissent en être considérés comme des auxiliaires précieux ainsi que nous le verrons plus loin. Ajoutons toutefois que M. Zander évite toute com-

dentale ? On a cité plusieurs fois la réponse que fit alors le général Souvarov à un français qui le remerciait de l'hospitalité reçue dans le pays des Tsars : « Viendra le temps où nous Russes, aurons à recevoir de vous le même bienfait en échange ».

paraison désobligeante, ne veut faire ni une prédication, ni une apologie, ni une polémique (p. 47), et, comme il le dit, « n'a nullement l'intention d'opposer à quoi que ce soit l'« Orthodoxie occidentale ». Sa brochure est d'une courtoisie irréprochable. Les remarques que nous venons de faire ne sont certes pas exprimées ; elles ne peuvent que se tirer de quelques prémisses.

* * *

M. Zander répartit en quatre catégories les personnes et les phénomènes qui, selon lui, révèlent cette « Orthodoxie occidentale » — répartition toute relative, et qu'il ne propose que comme une hypothèse de travail :

1. Ceux des représentants de l'Occident qui se sont formellement joints à l'Église orthodoxe.
2. Tout ce qui se fait, de la part des Orthodoxes pour rapprocher l'Orthodoxie des gens de l'Occident, et pour la leur rendre plus compréhensible.
3. Tout ce qui se fait de la part des Occidentaux non orthodoxes, par amour de l'Orthodoxie et par intérêt pour la vie de l'Église orthodoxe.
4. Tout ce qui, dans la vie religieuse de l'Occident, est orthodoxe selon son contenu, indépendamment des liens historiques et des formes ecclésiologiques.

La première catégorie concerne les Occidentaux qui, individuellement considérés, qu'ils soient membres ou non d'une confession chrétienne, sont devenus Orthodoxes. L'auteur cite un certain nombre de cas avec des noms pour la période du XIXe siècle : plusieurs protestants, un catholique, et se réfère, sans préciser davantage, à des cas plus récents. Mais la portée de ses remarques consiste surtout en une critique du particularisme de l'Église — ou mieux des Églises — orthodoxes qui, localisées en Orient dans leurs autocéphalies, trouvent difficilement le joint pour élargir leurs frontières au niveau d'une universalité, d'une « catholicité » si l'on veut, ce terme étant pris ici dans son sens étymologique. Ces appartenants à l'« Orthodo-

xie occidentale » ne seraient pas suffisamment mis à l'aise et chercheraient comme une évasion, une libération.

L'homme occidental dit-il, qui aspire à l'Orthodoxie se trouve placé devant la perspective de devenir Grec, Russe, Roumain..., et nous connaissons même des cas où tantôt on choisissait telle culture nationale orthodoxe parce qu'on la préférait à d'autres, tantôt on cherchait celle dont l'influence est la moins absorbante. Il est naturel que cet état de choses finisse par entraîner des conflits intérieurs qui mènent ou bien vers des compromis qui détériorent l'âme, ou bien vers une lutte désespérée. Mais c'est précisément cette lutte qui nous semble être un phénomène symptomatique...

On ne peut lutter que pour quelque chose. Et le but pour lequel ils luttent n'est pas seulement leur idéal et leur rêve, mais une tâche objective : libérer l'Orthodoxie de ce provincialisme historique et national qui l'intoxique et pèse sur elle. Des acquisitions ou des résultats positifs dans ce domaine, s'ils se réalisent (grâce à l'apport des dons spirituels de l'Occident laborieux et créateur) signifieraient un sérieux élargissement de l'Église orthodoxe et un nouvel enrichissement de son trésor (pp. 13-14).

Aussi bien, est-ce un devoir de la part de l'Orthodoxie que d'ouvrir ses frontières et d'assouplir ce qu'il pourrait y avoir en elle de trop rigide et pourrait faire obstacle à ces dispositions. C'est ici qu'intervient la seconde catégorie, celle qui, aux yeux de l'auteur, existe le moins et qui devrait exister le plus :

Nous nous trouvons donc, dit-il, dans la nécessité de changements qui puissent apporter une réponse aux problèmes religieux des hommes de l'Occident, et en même temps ne rien perdre de la doctrine et de la dévotion orthodoxes. Cette difficulté objective (qui se pose devant la conscience orthodoxe capable de comprendre et d'accepter ce problème de l'Orthodoxie occidentale), s'accompagne d'une difficulté subjective, avec laquelle il faut lutter et qu'il faut vaincre. En effet les zélotes de la piété traditionnelle considèrent que n'importe quel changement extérieur, soit dans les formules de la doctrine, soit dans les coutumes, doit être considéré comme une trahison de l'Orthodoxie, et un attentat contre la sainteté de son Église.

En travaillant dans ce domaine, il faut être prêt à porter sur soi le reproche de ne pas être fidèle à l'Orthodoxie et de pécher par libéralisme.

L'auteur, qui doit assumer sa responsabilité d'œcuméniste, semble se résigner à encourir ce reproche. D'autre part, il importe de ne pas verser dans un autre abus :

Avant de parler des formes concrètes de ce travail, il convient de détruire un malentendu qui porte sur la possibilité même de l'Orthodoxie occidentale. Beaucoup pensent que le culte orthodoxe dépend tellement de la psychologie orientale, que par sa nature il reste inaccessible aux hommes de l'Occident. On essaye donc de créer de nouveaux rites, soit en renouvelant l'ancienne messe gallicane, soit en faisant une adaptation extérieure de la messe romaine. Mais nous considérons que cette voie est fausse, parce que l'élément de l'Orthodoxie qui nourrit le plus l'âme de l'Occidental est justement son culte.

Cette réflexion nous amène à la question de la pluralité non pas des langues liturgiques — fait admis et du reste très important [1]—, mais des rites dans l'Église orthodoxe, que M. Zander rejette sans ambages en raison de la transcendance même du culte de cette Église qu'il considère comme son élément de valeur par excellence. En d'autres termes, selon M. Zander en tous cas, célébrer dans l'Église orthodoxe un autre culte — soit en rite latin actuel par exemple, soit suivant une des formes plus anciennes de celui-ci — c'est altérer la richesse spirituelle de l'Orthodoxie, et commettre à son égard et à l'égard de celui qui s'en approche, une faute énorme, sinon plus. L'Orthodoxe doit au contraire ouvrir lui-même son culte à l'Occident. Il

1. S'il est vrai que les Orientaux se sont montrés sur ce point beaucoup plus larges que nous, il ne faut cependant point croire qu'ils aient érigé sans nuances en principe absolu et uniforme l'usage de la langue vivante dans la liturgie. Il est bien entendu que les grandes métropoles, Byzance d'abord, Moscou ensuite, se sont montrées tolérantes pour les pays lointains, ce que nous appellerions aujourd'hui « les pays de missions ». Mais le grec, puis le slavon quand il fut devenu une langue sacrée, demeurèrent solidement la langue liturgique des pays-chefs et, aujourd'hui encore, les Russes ne peuvent guère chanter la liturgie en russe moderne, ni les Grecs d'Amérique, pour eux-mêmes, en une autre langue que le grec. Toute tendance contraire se heurte à de grandes résistances et suscite de vives polémiques. M. Zander cite même des cas de Grecs ignorant tout simplement que leur langue liturgique ait été traduite en slavon ou en quelque autre idiome. Il reste cependant que la possibilité des traductions donne une grande souplesse à la liturgie orthodoxe.

importe de remarquer, de notre côté, l'évolution que l'Église orthodoxe a faite dans ce sens au cours des temps, et comment elle s'est identifiée de plus en plus avec son culte. Celui-ci s'est affirmé toujours davantage comme l'épanouissement de sa foi et de cette piété qu'il partage avec la communauté des Églises sœurs depuis de nombreux siècles ; il en est désormais inséparable ; il constitue comme l'atmosphère émanant de ses profondeurs ; et, comme l'orthodoxe croit à la vérité exclusive de son Église, il tend à considérer son culte comme le seul culte authentique. Il est bien vrai en tous cas que la foi des premiers conciles, celle de l'Église orthodoxe, à savoir les formules trinitaires de Nicée et de Constantinople, comme celles d'Éphèse et de Chalcédoine pour la christologie, ont marqué profondément sa liturgie à une époque où elle était encore toute malléable ; plus tard la victoire dans la querelle des images a donné à l'icone cet achèvement, « cette réalisation la plus parfaite de la piété orthodoxe », suivant l'expression du P. Florovskij [1]. Loin de priver les Occidentaux, qui s'approchent de l'Orthodoxie, de ces éléments, sous prétexte qu'ils ne sont pas faits pour eux, M. Zander croit au contraire qu'avec un travail sérieux de préparation sur les Occidentaux pour pénétrer dans la liturgie, « le culte orthodoxe peut élever leur esprit sur les hauteurs d'une inspiration de prière, et que, d'après leurs propres paroles, la joie, et l'attendrissement qu'ils éprouvent dans nos églises ne peut être comparé avec quoi que ce soit » (p. 19).

N'est-ce pas là verser dans un piétisme sentimental ? Certains pourraient le croire. D'autres au contraire, et parmi les meilleurs connaisseurs de l'Orthodoxie, même dans les autres confessions, le nient [2]. En tout cas, selon M. Zander, c'est à l'Orthodoxie à mettre tout son soin pour rendre cette assimilation possible, et ne pas vouloir la remplacer par des emprunts factices.

Il en est de même de l'art :

L'art occidental traverse une crise ; l'art sacré de l'Église romaine

1. Cfr D. C. Lialine, *La position spéciale de l'Orthodoxie... l. c.*, p. 401.

2. Cfr D. C. Lialine, *Rite, Spiritualité et Union*, dans *Irénikon*, 1935, p. 151 sv.

essaye d'adapter les données de la religion aux exigences du modernisme, mais ne trouve pas de solution à ce problème et ne montre aucune voie réelle... Seule l'iconographie orthodoxe, avec ses présuppositions religieuses et philosophiques, avec son enseignement sur le sens du symbole, du nom et du schème, pourrait montrer à la pensée artistique, qui s'est perdue dans des contradictions, les voies nouvelles et créatrices (p. 24).

Il en est de même aussi de la pensée et de la théologie :

Les Occidentaux, qui souffrent souvent d'un intellectualisme unilatéral, sont charmés, dans l'Orthodoxie, justement par l'unité de la foi et de la vie. Ce culte — et c'est toujours au culte qu'on en revient — qui est comme une Bible incarnée et vécue par les fidèles, et cette dévotion qui est comme le dogme réalisé, voilà ce qui attire l'Occident à l'Orthodoxie... Il convient de citer le P. Boulgakov qui affirmait « qu'il puisait toute sa théologie dans le calice eucharistique » (p. 25-26).

Il est remarquable que tout — aussi bien la théologie que l'art — est vu ici en fonction du culte, qui rend présent et condense étonnamment tout le reste et est devenu, avec la foi orthodoxe, comme un critère de vérité. Comme l'a dit la Délégation orthodoxe à la dernière conférence américaine de Foi et Constitution (Oberlin, 1957), déclaration signée par Mgr Athénagore (Kokkinakis), le P. Florovskij et trois théologiens grecs : « L'Unité recherchée existe déjà dans l'Orthodoxie, avec sa plénitude de foi et de vie sacramentelle... L'Église orthodoxe se considère comme l'*Una Sancta*... Pas d'intercommunion sans unité de foi et de culte... L'Unanimité dans la foi et l'expérience du culte dans l'esprit et la vérité sont corrélatives, les deux ensembles créent la vraie communion » [1].

La position de l'Église orthodoxe est donc, sur ce point différente de celle de l'Église catholique, qui admet la pluralité des rites à valeur égale. Nous reviendrons là-dessus tout à l'heure. Reprenons la pensée de M. Zander, car il nous faut arriver à la troisième catégorie, qui comprend « tout ce que font les Occi-

1. Cfr *l. c.* dans *Irénikon*, 1957, p. 447.

dentaux non orthodoxes, inspirés par l'amour envers l'Orthodoxie et par l'intérêt qu'ils portent à l'Église orthodoxe ».

* * *

Voici quelques textes :

En lisant attentivement les écrits occidentaux sur l'Orthodoxie et en considérant spécialement les buts des auteurs, nous voyons qu'à côté d'œuvres d'érudition, qui dénotent déjà un intérêt actif, il existe des ouvrages d'un caractère différent, directement inspirés par l'amour pour l'Orthodoxie, qui est décrite moins comme un fait à étudier que comme un idéal digne d'être imité. Ces ouvrages peuvent être considérés comme une sorte d'annonce de l'Orthodoxie : ils révèlent son sens aux hommes d'Occident, ils réfutent des préjugés courants et souvent décrivent l'Église orthodoxe comme elle voudrait être, plus que comme elle est... Quand un Orthodoxe les lit, il a tout de suite le désir de les rendre accessibles à ses coreligionnaires.

Et M. Zander n'hésite pas à classer les auteurs de ces ouvrages dans les rangs de l'« Orthodoxie occidentale » :

Nous, les Orthodoxes, dit-il, devons voir dans ces Occidentaux inconnus des collaborateurs pour notre apostolat de l'Église. Nous devons admettre que, bien qu'appartenant à d'autres confessions, ils font la même œuvre que nous, poursuivant le même but, s'inspirant du même idéal.

M. Zander s'était plu à noter déjà, au début de sa brochure, que dans la littérature protestante, des écrivains de valeur avaient réussi à pénétrer dans la piété orthodoxe jusqu'à y « découvrir un autre monde », attitude bien différente de celle, toute dédaigneuse et hautaine, qu'avait eue jadis par exemple Adolphe Harnack. On pourrait faire entrer également dans la catégorie décrite par M. Zander des théologiens catholiques, comme nous le dirons tout à l'heure. Il ne semble pas que l'auteur ait eu l'intention de les exclure. Cependant, ce ne seront guère que les protestants — et encore — qui pourront se rallier pleinement à la proposition qu'il suggère, de grouper toutes ces tendances un peu éparses dans un faisceau organique, pour leur donner plus

de force et de consistance, afin d'en faire en somme une sorte de « front commun » de l'Orthodoxie occidentale :

Cet organisme commencerait par rassembler ces hommes dans les cadres nationaux, mais pourrait devenir ensuite international. Dans cette vue nous rêvons d'une société ou de plusieurs sociétés des « Amis de l'Orthodoxie », qui seraient semblables à la « *Russian Clergy and Church Aid Fund* » ou à la « *Russische Bruderhilfe* » (Lemgo in Lippe), qui ont fait beaucoup pour l'Église orthodoxe, quoiqu'elles n'eussent pour but qu'une aide matérielle. Les œuvres théologiques récentes montrent que cette aide doit être conçue d'une manière bien plus large et que la collaboration avec les Orthodoxes peut être envisagée dans tous les domaines.

La quatrième catégorie, c'est-à-dire cet ensemble de phénomènes qui n'ont aucun lien nécessaire avec l'Orthodoxie historique, mais sont cependant « orthodoxes » dans leur contenu, et sont en fermentation dans le christianisme occidental, ne vise pratiquement que les Églises issues de la Réforme. Voici ces phénomènes :

— le mouvement sacramental, qui cherche à restituer et à renforcer la vie sacramentale de l'Église ;

— le mouvement liturgique, qui essaie de renouveler, au sein du protestantisme, les anciennes formes du culte ;

— le mouvement monastique, qui organise, au sein du luthéranisme et du calvinisme, des nouvelles communautés monacales qui nous charment par leur jeune enthousiasme, par leur pureté spirituelle et par la synthèse d'une règle stricte et d'une liberté intérieure ;

— enfin, les nouvelles tendances de la pensée dogmatique (il serait déplacé ici de parler d'un « mouvement ») qui rapprochent la théologie protestante de la vérité orthodoxe.

Tous ces mouvements restent en grande partie sporadiques et semi-organisés. Dans la majorité des cas, ils ne sont pas unis l'un à l'autre. Le protestantisme officiel est même enclin à ne voir en eux que les résultats des rêveries et des fantaisies de leurs inspirateurs et de leurs fondateurs. Et c'est seulement en les considérant sous le signe de l'Orthodoxie occidentale que nous pouvons concevoir leur unité intérieure et les fonder sur le terrain ferme de l'Église universelle (p. 35).

Et l'auteur de passer alors en revue longuement le caractère que prend l'Orthodoxie occidentale vis-à-vis de deux formes particulièrement structurées de ce que M. Visser 't Hooft avait appelé jadis « le catholicisme non romain », c'est-à-dire l'anglicanisme et le vieux catholicisme [1]. L'Église anglicane comporte sans doute une tradition ferme et « une réalité d'Église massive et consciente » (p. 36), mais en elle se trouvent tant d'éléments orthodoxes qu'on peut la considérer comme proche parente de l'Orthodoxie, et entrevoir une collaboration profonde avec elle. Il n'en est pas tout à fait de même du vieux-catholicisme celui-ci devant son existence ecclésiologique à une révolte [2], alors que l'Orthodoxie était « d'une tradition historique ininterrompue ». Mais cependant, « quoiqu'ils ne soient pas reconnus par la hiérarchie orthodoxe, les vieux-catholiques restent pour les orthodoxes des « amis fidèles » (p. 40).

* * *

Vient alors la question : « Peut-on parler d'Orthodoxie occidentale au sein de l'Église romaine » ? « Telle est, ajoute l'auteur, la question paradoxale qui se pose à la fin de cet aperçu des différentes formes de l'Orthodoxie occidentale ». Question paradoxale, pourquoi ? Parce que, croyons-nous, — quoique l'auteur ne le dise pas — dans l'ensemble des confessions chrétiennes, le catholicisme est le seul à s'opposer nettement à l'Orthodoxie sur le point fondamental de la possession exclusive de la vérité. Néanmoins, M. Zander ne craint pas de répondre par l'affirmative :

Si on a convenu de considérer comme « Orthodoxie occidentale » les formes et les phénomènes orthodoxes dans leur essence indépendamment du lieu ou du domaine où ils se réalisent, on ne peut exclure les chrétiens catholiques pour la seule raison qu'ils appartiennent à

1. Paris, 1933. Notons que la troisième confession notée comme faisant partie du catholicisme non romain par M. Visser 't Hooft était précisément l'Église orthodoxe.

2. M. Zander semble bien considérer que l'anglicanisme est la continuation régulière du christianisme prêché par S. Augustin de Cantorbéry. Le vieux catholicisme est au contraire une création de toute pièce.

l'Église de Rome. Ils peuvent aussi aimer l'Orthodoxie, ils peuvent penser et vivre d'une manière orthodoxe, consciemment ou inconsciemment, comme tous les autres chrétiens. Cela leur est d'autant plus facile que, depuis quelque temps, l'Église romaine, non seulement tolère, mais favorise ces possibilités.

« Mais, dans l'appréciation de ces phénomènes, s'empresse-t-il d'ajouter, il faut être prudent ». En effet, la question se complique. Si l'Église romaine favorise l'amour de l'Orthodoxie, ce n'est pas d'une manière absolue. L'Occident chrétien, à toutes les époques, a subi de la part de l'Orient une attirance naturelle et légitime que les papes ont encouragée. Nous savons que Pie XI a parlé de parcelles aurifères détachées d'un bloc aurifère... Cependant, nous entrevoyons déjà ici la différence d'avec l'« Orthodoxie occidentale ». L'Église romaine est soupçonnée, en favorisant les possibilités dont parle M. Zander, de mettre à profit pour son propre compte certains éléments de l'Orthodoxie en se tournant par exemple vers son rite, comme vers une chose sur laquelle elle a droit.

Aussi, dit-il, nous refusons catégoriquement de considérer comme Orthodoxie occidentale tout ce qui est officiellement organisé dans ce sens par la hiérarchie romaine. Nous pensons au soi-disant « rite oriental » et à tout ce qui lui est attaché, un clergé spécialement préparé (ce qui exige des écoles et une littérature appropriées) — le culte oriental organisé — les centres orientaux... Tout ceci imite avec un succès plus ou moins grand le caractère extérieur de l'Orthodoxie, sans être l'Orthodoxie en vérité. Car, dans ce domaine, aucune synthèse n'est possible. La synthèse n'est possible que lorsqu'on sort des profondeurs. Or, ici, on se limite. consciemment à l'extérieur. Le « rite oriental » dans lequel on conserve le primat de Rome, la doctrine sur l'« opus operatum », etc..., restera toujours une imitation de l'Orthodoxie de la part des gens d'Occident et ne deviendra jamais une « Orthodoxie occidentale » : c'était déjà la raison pour laquelle toutes les « unions » provoquaient dans la vie de l'Église orthodoxe un malaise et une hostilité et n'apportaient jamais la paix et la concorde.

L'auteur s'attaque également aux « idéologues qui, partant de l'idée que l'Église romaine, étant universelle par son principe

et sa nature, peut se revêtir de n'importe quel rite, tout en restant elle-même » tendance qu'il a qualifiée ailleurs de nominalisme [1].

Mais il existe, dit-il, encore une troisième catégorie de phénomènes dont nous considérons indubitablement qu'ils appartiennent à l'Orthodoxie occidentale. Quand un croyant catholique, ayant la soif de communier sous les deux espèces, prend part à une messe de « rite oriental », même sans comprendre la langue (seulement pour communier dans la forme donnée par le Christ), nous appelons cela « phénomène de l'Orthodoxie occidentale ». Quand un prêtre catholique célèbre d'après le « rite oriental » guidé non par des motifs de politique, d'obéissance ou de prosélytisme, mais par amour pour le rite orthodoxe par conviction que ce rite contient la plénitude de la vérité, c'est un « phénomène de l'Orthodoxie occidentale ». Quand un théologien catholique, dans son travail, se laisse conduire non par des raisons de polémique, ni même par l'objectivité « scientifique », mais par l'amour de l'Orthodoxie qu'il étudie, c'est aussi un « phénomène de l'Orthodoxie occidentale ».

Nous comprenons très bien toute la difficulté méthodologique de ces appréciations, car, à leur base, sont des principes aussi insaisissables que l'amour et la sincérité. Et pourtant ces appréciations sont inévitables, car c'est seulement elles qui nous expliquent pourquoi, dans certains cas, nous refusons consciemment d'assister au culte fait selon le « rite oriental », et, dans d'autres cas, nous prions avec joie avec des pères catholiques qui célèbrent selon le même rite. Du point de vue extérieur, ces célébrations sont identiques mais leur « coefficient spirituel » est différent et les yeux de l'amour ecclésial le voient immédiatement [2] (pp. 45-46).

1. *Vision and Action*, p. 164.

2. Réprobation d'un clergé oriental catholique improvisé dans des vues prosélytisantes d'une part, tolérance sympathique d'autre part envers ceux qui pratiqueraient le « rite oriental » par amour de la tradition grecque ; ces réflexions énoncées ici — les dernières surtout — avec toutes les qualités d'une problématique existentielle, nous rappellent singulièrement ce qu'un grand ouvrier catholique de l'Unité chrétienne, dom van Caloen écrivait il y a près de soixante-dix ans : « Serait-il opportun dans la situation présente disait-il de créer une hiérarchie grecque catholique, de former un clergé grec uni, de manière à ce que des fidèles désireux de passer à l'unité romaine trouvassent des cadres formés, des pasteurs légitimement constitués ? Nous n'hésitons pas à répondre : Non, assurément non... Une telle mesure serait désastreuse : elle élèverait à jamais un mur d'airain entre la nation grecque profondément offensée de voir élever

D'autre part, pour ce qui est des œuvres d'écrivains et de penseurs catholiques, M. Zander avait déjà noté dans les premières pages de sa brochure qu'il ne manquait pas d'ouvrages manifestant un effort de compréhension pour l'Orthodoxie depuis un certain nombre d'années. Il se référait, pour la période récente, à des auteurs comme Max de Saxe, même M. Jugie, et à des travaux tels que « ceux de Wunderle et de son école, de Rouët de Journel, de P. Pascal, aux éditions d'*Istina*, d'*Irénikon* et d'autres » (p. 5). Et il ajoute encore au terme de ces pages que, s'il existe des ouvrages catholiques sur l'Orthodoxie que les orthodoxes ne lisent qu'avec prudence et méfiance, il en est d'autres dans lesquels ils s'instruisent avec joie, et « dont l'attitude envers l'Orthodoxie ne suscite en nous aucun doute » (p. 46).

En somme, à côté des œuvres positives écrites avec sympathie par des catholiques sur l'Orthodoxie, l'auteur serait porté, nous n'en doutons pas, à ranger lui-même dans l'Orthodoxie occidentale, tout ce qui dans l'Église catholique pourrait figurer dans l'énumération qu'il a faite, concernant les Églises protestantes au début de son exposé de la quatrième catégorie : 1° tout ce qui renforce l'élément sacramentel (le caractère sacral des institutions et des choses) ; 2° le mouvement liturgique (en tant que celui-ci remonte vers le mystère, et ne tend pas au contraire à se rapprocher du profane) ; 3° tout mouvement de retour à des formes monastiques et ascétiques plus pures, plus proches de la vie des anciens Pères ; 4° toute la littérature biblique à tendance spirituelle, le retour à la patristique, la

chez elle église contre église, et l'Église romaine qui cherche pour son bien à l'attirer dans son sein maternel »... Cependant plus loin, il ajoutait : « Mais il n'en serait pas de même de religieux ; c'est avec une grande confiance et l'espoir d'un succès réel que nous verrions s'établir parmi les Grecs des communautés de moines de rite grec » (*La question religieuse chez les Grecs*, dans *Revue bénédictine*, 1891, p. 127 et 128. Cfr *Irénikon*, 1932, p. 139 sv.). Sans vouloir porter de jugement de valeur sur cette déclaration, nous devons reconnaître qu'elle offre, avec le point de vue de M. Zander, plus d'un élément commun. M. Zander irait-il jusqu'à placer ces moines, ces « pères catholiques » dans l'Orthodoxie occidentale ? Ce n'est pas impossible.

théologie des sources etc., pour autant que ces ouvrages ne s'orienteraient pas exclusivement vers l'explication rationnelle ou la science historique pure.

On voit donc, d'après ce qui a été dit, que, pour M. Zander, l'Orthodoxie occidentale constituerait un ensemble de forces authentiquement chrétiennes émanant de l'ancienne profondeur de l'Église, et conservées avec une fidélité particulière dans le trésor de l'Orthodoxie. Mais ce qui gênera le plus les Occidentaux, croyons-nous, dans toutes ces pages, ce sera de voir ainsi toutes ces virtualités centrées sur le christianisme de l'Église orthodoxe, comme autour de son meilleur foyer. Ce qu'il y a de bon en dehors d'elle ne serait somme toute que des « vestiges » d'un temps où tous lui étaient unis, non par des liens juridiques, mais au moins par ceux de la communion ecclésiale qui aujourd'hui n'existe plus.

Sans doute, il est parfaitement compréhensible qu'un Orthodoxe sincère comme M. Zander, voie ainsi les choses, mais c'est justement sur ce point que nous voudrions faire un certain nombre de remarques.

* * *

1° Tout d'abord, le titre « Orthodoxie occidentale » nous paraît assez mal choisi, étant donné le contexte dans lequel cette expression est employée. Le mot « Orthodoxie » est déjà par lui-même pour nous ambigu. Il signifie premièrement la rectitude de la foi *in abstracto* et deuxièmement la profession de la foi de l'Église orthodoxe. S'il existait, pour désigner l'ensemble des Églises confessant la foi des premiers conciles, un terme à assonnance orthodoxisante équivalent à notre mot de « catholicité » à côté de « catholicisme » et de « catholique », c'est celui-là qu'il eût fallu employer.

Il faut au moins remarquer en l'occurrence que les termes « orthodoxe » et « catholique » sont des expressions qui, originairement, ne pouvaient que se recouvrir. Si en Orient, pays des grands conciles œcuméniques, la foi de l'Église s'est affirmée jadis contre les hérétiques par l'adjectif de « véritable », « orthodoxe », « conforme à l'enseignement des conciles », en

Occident l'opposition aux erreurs, à l'arianisme surtout et au donatisme en Afrique, s'est établie par la notion de foi « répandue partout », « catholique ». Catholiques et Orthodoxes suivant leurs étymologies respectives, signifiaient autrefois la même chose. Aujourd'hui encore un catholicisme qui ne serait qu'occidental ne serait plus un catholicisme véritable, tout comme une Orthodoxie qui ne serait qu'orientale le serait tout aussi peu. Quand M. Zander écrit, au début de son étude : « La foi et l'Église orthodoxes ont toujours été liées et identifiées à l'Orient. Dans la littérature théologique, l'adjectif *oriental* accompagne généralement et remplace souvent le mot *orthodoxe* », il rapporte une interprétation relativement récente qu'il veut sans doute lui-même élargir [1].

Avant la séparation des Églises, lorsque dans la liturgie eucharistique byzantine, le diacre faisait mention des *ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξων*, il signifiait les fidèles de l'Occident tout aussi bien que ceux de l'Orient, sans distinction de qualité. Et quand les Pères de Chalcédoine ont proclamé en 451 que Pierre avait parlé par la bouche du pape Léon, ils ne voyaient nullement dans celui-ci, tout romain et tout occidental qu'il fût, un orthodoxe de seconde zone.

Il n'y avait alors ni Orthodoxie ni catholicisme, mais il y avait la *μία, ἁγία, καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία*. Or, ceci, aussi bien les catholiques que les Orthodoxes le diront encore aujourd'hui, mais s'appropriant chacun la quadruple épithète, et en la refusant à l'autre. On dit souvent que la question qui sépare ecclésiastiquement le monde orthodoxe et le monde catholique est tel ou tel point dogmatique, le primat absolu du successeur de Pierre, par exemple. Il nous semble plus juste de dire que ce qui nous empêche de nous mettre d'accord, c'est que, tant catholiques qu'Orthodoxes, nous sommes convaincus les uns comme les autres d'être les seuls possesseurs de la véritable Église.

Étant donné la séparation malheureuse entre les deux portions

1. Sur le mot « *Orthodoxie* » employé dans le Canon romain, cfr B. CAPELLE, *Et omnibus orthodoxis atque catholicae fidei cultoribus*, dans *Miscellanea hist. A. de Meyer, I.* Louvain, 1946, pp. 137-150.

de la chrétienté et l'appréciation que chacune d'elles porte sincèrement sur soi-même, l'orthodoxe d'aujourd'hui n'aimera sans doute pas de s'entendre appeler catholique, ni le catholique Orthodoxe. S'il arrive que fréquemment dans les exposés théologiques un Orthodoxe dise, à la louange d'un catholique « c'est tout-à-fait la doctrine orthodoxe » et un catholique d'un Orthodoxe « c'est tout-à-fait la doctrine catholique », c'est que l'un et l'autre se trouvent sur un terrain commun — et il y en a beaucoup. Mais de là à reporter ces qualificatifs sur les personnes, qui sont nécessairement d'appartenance hiérarchique et ecclésiastique différentes, il y a une transposition à faire, et elle n'est pas faite. C'est pourquoi l'impression défavorable produite par le titre à première vue ne s'effacera pas tout de suite, même à la lecture des meilleures pages. Peut-être l'auteur a-t-il voulu faire choc. Encore eût-il fallu calculer le coup pour que la réaction soit heureuse, et nous craignons qu'ici elle ne le soit pas.

2° Nous devons revenir aussi sur l'intérêt que les catholiques ont manifesté pour l'Orthodoxie. C'est un fait que beaucoup de penseurs, du moins parmi les esprits les plus ouverts, de notre, Église, ont « découvert quelque chose » dans l'Orthodoxie surtout dans les années entre les deux guerres. Cette découverte est très différente de l'intérêt pur et simple pour « l'Orient berceau du christianisme » — le lointain Orient — , pour les liturgies anciennes de l'Orient, pour les Pères orientaux, grecs surtout, intérêt qui a été mis en évidence aux meilleures époques, notamment chaque fois que s'est produit dans l'Église un de ces mouvements appelés plus tard « Renaissance ». C'est d'autre chose qu'il s'agit.

Depuis la fin de la première guerre, les relations suivies que nous avons eues dans nos régions avec beaucoup d'Orthodoxes russes amenés dans nos pays par l'émigration, nous ont permis d'approcher de chrétiens qui avaient conservé, non seulement comme individus, mais dans une ambiance ecclésiale sacrée, toutes les richesses de l'Église d'Orient. Cet Orient, devenu ainsi vraiment proche de nous, nous a révélé sa vitalité sous le nom d'« Orthodoxie ». Il ne nous apparaissait plus seulement comme une confession religieuse séparée de la nôtre et en opposition

avec elle, mais surtout comme le phénomène spirituel d'une évolution chrétienne fondée sur une autre culture, de cette culture qui plongeait ses racines dans l'hellénisme, saturé en plus de toutes valeurs religieuses de l'âme slave christianisée.

Seulement, à nous catholiques du moins, l'Orthodoxie ne nous est nullement apparue comme « la forme » par excellence de la vie de l'Église, mais comme une des formes — attachante, sans doute — de celle-ci, à côté de beaucoup d'autres présentes et passées. Nous reconnaissons avec joie dans la liturgie orthodoxe, par exemple, la foi des premiers conciles mieux exprimée que dans la nôtre, nous aimons la profondeur d'expression et même la sacramentalité des icones byzantines, bien qu'il nous soit très difficile d'y pénétrer ; il nous plaît d'apprécier la vitalité de son art, qui n'a pas subi l'influence du paganisme de la Renaissance, même si une certaine décadence de la dernière période, sous l'influence de l'Occident, s'y est fait sentir, ni celle du laïcisme de l'époque moderne. Nous retrouvons dans la compénétration de sa doctrine et de sa prière, comme dans son monachisme, ce que nos pères ont connu au moyen âge. Si nous ne renions nullement tout ce qui est venu depuis et a donné un élan de recherche aux sciences ecclésiastiques, à l'apostolat, à la défense de la foi, et à de nouvelles méthodes de vie spirituelle, par contre nous reconnaissons volontiers que, à ce jeu, beaucoup d'éléments de la vie de l'Église ont été chez nous cérébralisés, hypertrophiés et souvent trop individualisés. Un cloisonnement en est résulté dans les divers domaines de la piété et de l'apostolat. Une homogénéité a été perdue, dont nous croyons retrouver l'image dans l'Orthodoxie contemporaine, ce qui ne manque pas de nous impressionner et d'éveiller notre sympathie.

D'autre part, — et ceci, il faut que les Orthodoxes le comprennent bien — ce n'est nullement par son caractère confessionnel particulier que l'Orthodoxie nous attire. De ce point de vue, elle ne nous attire pas. Ce qui nous plaît en elle c'est, nous l'avons dit, la conservation plus proche des origines de beaucoup d'éléments de vitalité chrétienne, mais il y a aussi beaucoup d'aspects dont nous ne parlons pas toujours, et qui nous plaisent moins,

comme son obscurantisme souvent pamphlétaire, les difficultés d'entente entre les hiérarchies, etc.

De plus [1], toute question de séparation ecclésiastique mise à part, — ce qui est tout de même aussi un point très important, — l'Orthodoxie ne constitue nullement pour nous un arrêt dans notre recherche, et, à cet égard, on ne peut faire de nous des « Orthodoxes occidentaux », aussi longtemps que le mot « orthodoxe » revêt un caractère confessionnel ou même limité. M. Zander avait très bien noté jadis que l'âme de l'Occident, celle qui pouvait attirer légitimement les Orientaux était « sa conscience d'être en devenir, son attitude consciemment critique envers tous les processus de la vie, son caractère dynamique qui l'entraîne vers des expériences et des acquisitions toujours nouvelles » [2]. Or, ce dynamisme qui nous a fait rechercher tout d'abord dans l'Orthodoxie l'hellénisme des Pères, que le P. Florovskij a appelé jadis « une catégorie éternelle de l'existence de la chrétienté » [3], nous avons aussi aimé le dépasser, en remontant aux sources scripturaires plus pures. Il nous plaît même de retrouver dans le christianisme non encore pleinement hellénisé, une fraîcheur plus proche de l'évangile et des prophètes que ce qui est venu après. Mais ceci, ce n'est plus tout-à-fait l'Orthodoxie au sens qu'on lui veut. Toute absolutisation de culture chrétienne nous gêne, et nous disons volontiers avec le pape Benoît XV que l'Église n'est ni latine, ni grecque, ni slave, mais simplement universelle. En retournant aux sources, ce n'est pas seulement à l'Orthodoxie des sept Conciles œcuméniques que nous retournons, c'est à tout ce qui, aux premiers siècles, a passé de divin et de divino-humain dans l'Église, et qui vaut d'y être maintenu

1. Signalons ici la méprise que commettait il y a quelques années une publication grecque décrivant le phénomène de la « nostalgie de l'Orthodoxie » dans le monde occidental moderne comme une psychose d'enthousiasme répandue de la même manière parmi les protestants, les catholiques et les anglicans, et faisant état d'un certain nombre de conversions. (*Ἡ Νοσταλγία τῆς Ορθοδοξίας*. Athènes, Zoê, 1956, in-8, 152 p.) Sans doute pourrions-nous trouver, à un certain niveau de la littérature catholique, de l'apologétique aussi peu nuancée, mais ce n'est une raison pour reconnaître la valeur de ces arguments mal construits.

2. *Irénikon*, 1937, p. 467.

3. *Ibid.*, 1939, p. 522.

comme une valeur toujours présente. C'est par une sorte d'œcuménicité historique de l'Église que nous aimons rechercher tout cela. L'Orthodoxie peut en avoir conservé beaucoup d'éléments ; il y en a d'autres que nous recherchons aussi.

Ce qui est peut-être le plus vrai dans ce domaine, c'est que le monde orthodoxe mieux connu nous a donné un nouveau stimulant pour sortir de notre étroitesse, et pour rechercher en dehors de nous tout ce qui pouvait nous enrichir. L'Orthodoxie a été l'occasion pour beaucoup d'une évasion bienfaisante. Dans les premiers temps de notre contact avec elle, nous nous sommes attardés plus longuement à en étudier les divers aspects, et cela a pu donner l'impression qu'elle épuisait notre intérêt. Mais elle nous a mené plus loin ; elle a intensifié, par une sorte d'expérience dans le présent, la recherche avide de tout ce que l'Orient chrétien primitif a été et peut être encore pour nous. Aussi bien, le phénomène que signale M. Zander d'un intérêt convergent de tout l'Occident pour le monde orthodoxe a-t-il été peut-être plus marquant il y a vingt cinq ans qu'il ne l'est aujourd'hui. D'autre part, ce nous est une joie de constater de temps en temps que des Orthodoxes nous suivent au delà de leurs propres frontières, et que l'élargissement postulé par M. Zander pour ses coréligionnaires se produit aussi pour eux, et en raison même du nôtre. C'est ce qu'exprimait par exemple M. Cyrille Eltchaninoff dans un article paru sur le « retour aux Sources » en 1956 : « Nombreux sont les Orthodoxes pour qui ce mouvement de retour aux Sources au sein de l'Église catholique a permis de redécouvrir ce que l'Églixe orthodoxe possède déjà et qui reste comme une richesse inexplorée et inexploitée. Les théologiens catholiques nous ont dans de nombreux cas, ouvert les yeux sur nos propres richesses ; c'est à nous de les découvrir et de les vivre » [1].

3° La question des rites et de l'uniatisme doit nous occuper aussi. Elle est plus grave. Par deux fois, M. Zander y fait allusion en des termes qui laissent percer de l'amertume. L'Église catholique a, de fait, au cours des derniers pontificats, prôné l'égalité absolue des rites dans une Église qui se veut universelle, et il est

1. *Syndesmos*, printemps 1955, p. 1-2.

difficile de ne pas voir dans cette affirmation de principe au moins une part de vérité. Que sa reconnaissance soit un progrès, dû au développement des sciences historiques auxquelles les orthodoxes se sont moins appliqués que nous, il semble qu'on doive l'admettre aussi. Le Pape Léon XIII fut le premier à faire des déclarations en ce sens. C'est à partir de ce moment-là que la théorie soutenue dans l'enseignement, classique depuis le XIII[e] siècle, de la supériorité (*praestantia*) du rite latin sur tous les autres, — celui-ci étant le rite de l'Église de Rome, mère et maîtresse de toutes les Églises, — a été abandonnée en Occident. C'est aussi depuis lors que les rites orientaux cessèrent d'être considérés comme des rites tolérés, ce qui avait été le cas depuis Innocent III. Ils furent revendiqués comme une antique possession et une des toutes grandes richesses de l'Église, dont les souverains Pontifes se déclarèrent non seulement les protecteurs vigilants mais aussi les promoteurs. L'idéal eût été que, sous ce climat favorable, des pourparlers unionistes aient pu s'échanger en toute sincérité entre les hiérarchies. C'est le contraire, hélas ! qui s'est produit ! Ce qu'on a tenté alors, on n'était mûr pour le faire ni d'un côté ni de l'autre. Or, les Occidentaux sont actifs et pressés. C'est ainsi que les papes favorisèrent depuis ce moment les groupes et communautés d'Orthodoxes devenus catholiques en leur maintenant leurs rites, tout en les poussant insensiblement, par motif de sécurité provisoire, à leur rattachement toujours plus étroit, à la Curie romaine. Que cela crée souvent, pour le moment du moins, des situations étranges et anormales, on ne peut le nier. L'application du principe d'égalité des rites a encore beaucoup d'expériences à faire.

Aussi bien, la vision des choses par rapport au rite oriental de la part d'un orthodoxe et de la part d'un catholique, en est-elle devenue toute différente. Pour le premier en effet, son culte est le résumé de toute sa vie ecclésiale ; il fait corps avec elle ; on est de l'Église (de l'Église orthodoxe, la seule vraie) dans la mesure où on y participe, et on n'en est point dans la mesure où on n'y participe pas. Pour le second, il sera admis qu'à côté du rite latin, et sur le même pied que celui-ci, l'Église romaine ait d'autres rites, qui ne sont peut-être pas ceux de son patriarcat, mais qu'elle croit cependant pouvoir intégrer à l'Église universelle.

Il semblerait, en pensant ainsi, qu'on retourne à une notion plus ancienne, qu'Orientaux et Occidentaux auraient perdue au cours des temps. Il s'en faut pourtant que cette conception moderne de la diversité des rites dans l'Église universelle soit celle de la *Catholica* des premiers siècles. Cette diversité était alors le fruit de la semence apostolique développée organiquement à partir de la terre qui l'avait reçue, suivant les circonstances de temps et de lieu. La semence avait germé et avait crû suivant une continuité de vie. De physionomies différentes, ces Églises, localement diverses, étaient en communion les unes avec les autres, et formaient la *Catholica* avec un sentiment très net d'appartenir au Christ par le moyen de ceux qui avaient été ses envoyés et un sentiment plus ou moins confus, selon les régions, d'un primat de l'un de ceux-ci continué dans un successeur. La véritable permanence de la diversité des rites à travers l'histoire, c'est celle-là. Il semble bien que jusqu'au VIe siècle cette diversité n'ait pas causé de heurts dans les Églises. Les rites se juxtaposaient et s'interchangeaient sans friction, suivant le passage des missionnaires et des évêques. L'aumônier de sainte Mélanie-la-Jeune († 438) qui était supérieur d'un monastère du Mont des Oliviers à Jérusalem, célébrait quelque fois plusieurs messes par jour, dont l'une en grec, pour les fidèles hellénisés du pays, une autre en latin pour la sainte et peut être une troisième en syriaque pour le peuple [1]. Les cultures ne s'étaient pas encore opposées dans le christianisme jusqu'à constituer des murs de séparation comme aujourd'hui, ni encore moins des barrières confessionnelles. Ni attachement fanatique, ni prosélytisme aberrant, mais en dehors des hérésies et des schismes locaux, possession commune dans la paix et la vérité.

Or, songeons-y, tant que les anciens grands sièges — Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Constantinople — étaient politiquement unis dans un empire chrétien, leur prospérité culturelle était assurée et débordait largement le cadre de la liturgie. Mais du jour où l'Islam les fit entrer progressivement dans son orbite,

1. Cfr notre étude : *La question des rites entre Grecs et Latins* dans *Irénikon*, 1949, p. 242.

ils perdirent leur impulsion, et leur développement fut en grande partie arrêté. Aussi bien le culte est-il devenu pour eux de plus en plus exclusivement le symbole de leur foi, et toute la vie de l'Église s'est concentrée en lui. En outre leur sentiment de fidélité à leur Église traditionnelle au sein d'un monde étranger et souvent hostile, s'est mué en une sorte de patriotisme ; leur liturgie est comme leur patrimoine spirituel et ils supportent aigrement de la voir manipulée par d'autres.

C'est ainsi que les Orthodoxes grecs se sont sentis meurtris lors de la création par Rome d'une hiérarchie orientale catholique à Constantinople à la fin du siècle dernier, puis plus récemment à Athènes. Il en a été de même des émigrés russes devant un fait semblable ; sans compter que ces nouveaux foyers risquaient d'appauvrir le contingent des fidèles orthodoxes déjà diminués par les passages à l'Islam durant les siècles de l'occupation arabe ou turque, ou au bolchévisme par la révolution russe.

Quant aux groupements hiérarchiques proprement dits qui, depuis ces derniers siècles se sont séparés de leurs bases originelles restées en dehors de la communion romaine, pour s'unir à celle-ci, ils se trouvent dans une situation différente. Si ces unions avaient pu se faire sur la base du Concile de Florence, qui supposait l'union de l'Orient tout entier, le pied d'égalité aurait pu être conservé. Mais détachés de leur circonscription première, et unis à Rome à l'époque de la *praestantia* du rite latin, ces groupes ont dû accepter en pratique cet état d'infériorité et ont dû se rattacher juridiquement au siège de Rome — même si on les a reconnus comme Églises patriarcales, — par des liens assez semblables à ceux des fidèles de la latinité. Bien vite ils perdirent leur qualité d'Église plénière, obligés de compter sur les ressources intellectuelles, matérielles et souvent même spirituelles de l'Occident. Privés ainsi en grande partie de leur appui traditionnel, ils ont trouvé avantage à se rapprocher culturellement de l'Église romaine, et ont perdu beaucoup de l'homogénéité de cette vie religieuse qui leur était commune autrefois avec les Orthodoxes. Latinisés sinon dans leurs cérémonies proprement dites — encore que cela soit arrivé souvent — au moins dans presque tout le reste, ils n'ont plus perçu comme

jadis la saveur de leur culte profondément imprégné de toute la vitalité de l'ancienne Église. Beaucoup en souffrent aujourd'hui, mais ce n'est malheureusement qu'à ce prix qu'ils ont pu s'intégrer dans la communion romaine et en recueillir les avantages. Il n'est pas sûr que si, à l'époque de leur intégration, la théorie de la *praestantia* avait été déjà abandonnée dans notre Église, il n'en eût été un peu autrement ; mais cela n'eût peut-être pas changé beaucoup les difficultés ressenties aujourd'hui. En somme, cette question de l'uniatisme est extrêmement complexe. Telle qu'elle se présente actuellement, elle est le résultat de nombreux facteurs.

4° Nous nous sommes demandé aussi, en lisant l'opuscule de M. Zander, s'il ne reflétait pas quelque peu, derrière le mot d'« Orthodoxie occidentale » quelque chose du messianisme russe développé bien avant la révolution, surtout à partir de Chomjakov. Car en définitive ce phénomène de l'Orthodoxie occidentale ne s'est produit, à ce qu'il semble, que dans les milieux atteints par l'émigration. Les Grecs ne semblent y jouer aucun rôle, à moins qu'on ne puisse considérer leur présence dans le mouvement œcuménique comme une attestation de ce phénomène. Sans doute cette présence a mis des théologiens grecs en contact avec certains aspects religieux du protestantisme et de l'Occident, mais, en dehors de très rares exceptions, leur attitude a été plutôt négative et, dans le problème qui a été touché dans ces pages, leur intervention ne doit être signalée, à de rares exceptions près, qu'en tant qu'opposants farouches à toute forme d'uniatisme.

Ici encore, si messianisme il y a, nous ne pouvons reprocher à M. Zander de croire en les forces de son pays. Tjučev disait qu'on ne pouvait comprendre la Russie, mais seulement y croire. Ceci soulève en tous cas le problème de l'adhésion des autres Orthodoxes à la thèse de l'Orthodoxie occidentale, telle qu'elle nous a été présentée.

5° Enfin, dernière remarque que nous aurions pu faire déjà en commençant : Dans son ouvrage *Vision and Action : The Problems of Ecumenism*, paru en 1952, M. Zander parlait de

l'Orthodoxie occidentale[1] en se référant simplement à ces essais, mentionnés au début de cet article, de liturgie occidentale appliquée aux Orthodoxes, essais qu'il réprouvait déjà alors, comme il les réprouve du reste encore dans sa brochure. Il nous avertit au début de celle-ci que le terme d'« Orthodoxie occidentale » est aujourd'hui employé « pour désigner des phénomènes très divers ». Son effort a tenté de donner une valeur légitime à cette expression, mais nul doute que, ce faisant, il a lui même déterminé le sens qu'il lui découvre. Son interprétation sera-t-elle bien agréée dans la littérature interconfessionnelle ? Nous avons fait valoir les objections qui viendront naturellement à l'esprit des catholiques. Que diront les autres ? Nous ne le savons pas, mais il nous paraît vraisemblable que plusieurs non plus ne seront pas d'accord.

Si l'Orthodoxie occidentale comprend au quatrième degré tout ce qui lui ressemble dans les autres confessions ; si elle comprend au troisième degré tout ceux qui sont attirés par elle et en considèrent positivement les qualités, si au second degré elle postule un élargissement de ses positions pour devenir plus ouverte et plus accueillante, on ne voit pas comment tout cela ne convergerait pas vers le premier degré. Ce n'est pas un *compelle intrare* formel, mais c'est un appel discret à fondre, dans une Église héritière de tout le passé byzantin, tout ce qui s'est trouvé jusqu'ici en dehors de son influence directe.

A l'encontre de ce point de vue, on pourra faire valoir la tradition la plus ancienne de l'Église : les premiers conciles n'ont-ils pas sanctionné la pluralité des patriarcats, reconnaissant un principe juridique de diversité dans l'unité ? Précaution providentielle de nos Pères pour maintenir la souplesse de l'institution chrétienne, même si les grandes circonscriptions ecclésiastiques ne devaient pas toujours demeurer toutes aussi brillantes. Car cette diversité se manifestait surtout, à l'époque où les conciles la canonisèrent, non seulement par les groupements hiérarchiques, mais surtout par les coutumes et les usages liturgiques, par ce que nous appelons aujourd'hui, le droit et les rites. Autre était en effet à cette époque le rite d'Antioche, autre

1. P. 165.

le rite d'Alexandrie, autre celui de Rome, autre serait bientôt celui de Byzance, qui devait peu à peu supplanter tous les autres dans l'empire. De fait, il advint, au cours des temps, que le rite alexandrin fut byzantinisé pour ceux qui, demeurant à l'intérieur des frontières de l'empire, furent fidèles à la foi des conciles orthodoxes ; que le rite antiochien subit la même unification de la même manière. Seuls les Syriens et les Coptes qui s'étaient séparés de l'Orthodoxie, demeurèrent fidèles à leur liturgie. Le grand canoniste byzantin Théodore Balsamon écrivait au XIIe siècle dans une réponse au patriarche d'Alexandrie : « Toutes les Églises de Dieu doivent suivre les usages de la nouvelle Rome, c'est-à-dire de Constantinople, et célébrer les saints Mystères selon les traditions de nos grands docteurs et flambeaux de la piété, les saints Jean Chrysostome et Basile » [1]. Et il réprouvait les liturgies dites de saint Marc et de saint Jacques. Sur un point cependant il se montrait tolérant: la question de la langue : « Ceux qui sont Orthodoxes en tout, disait-il, mais qui sont complètement ignorants de la langue grecque, célébreront dans leur propre langue, pourvu qu'ils aient des exemplaires sans variantes des prières habituelles, traduites sur des rouleaux bien écrits en lettres grecques » [2]. On voit le souci de maintenir l'Orthodoxie par l'identité du rite, déclarée essentielle à la foi.

Sans doute, il n'est pas fait mention des Latins dans ces textes, mais la déclaration est assez claire pour comprendre qu'elle doit s'appliquer à eux aussi. A ce point de vue, Balsamon ne faisait qu'ériger en principe l'attitude de réprobation qu'avait manifestée envers le rite et les églises latines de Constantinople, un peu plus de cent ans avant lui, le patriarche Michel Cérulaire, selon la pensée et la théologie de qui « la foi s'exprimait dans la pratique liturgique canonisée dans son Église » [3]. Rien d'étonnant à ce que les Latins, qui n'étaient point, eux non plus, incorporés dans l'empire, mais avaient au contraire créé un empire d'Occident avec l'appui de la papauté, aient été un jour englobés dans la même réprobation que les Coptes et les Syriens dissidents. Ils avaient eux aussi une liturgie différente, et on

1. *Resp. ad Interr. Marci*, I, P.G., 138, 953.
2. *Ibid.*, 5, P.G., 138, 957.
3. Cfr D. N. Egender, *La Rupture de 1054*, dans *Irénikon*, 1954, p. 146.

céda vite à la tentation, à Byzance, de les accuser d'erreurs dogmatiques qui les mettraient en dehors de l'Orthodoxie. Que purent-ils faire de mieux que de revendiquer leur appartenance à l'ancienne Rome, reconnue comme le premier siège par les anciens conciles, et autour de qui ils avaient continué de se grouper ?

Quelques années après la mort de Balsamon, la IVe croisade favorisa un instant l'idée d'une latinité universelle. Ce projet, caressé même par Innocent III, ne fut qu'une tentative éphémère [1]. Faut-il croire que l'« Orthodoxie occidentale » soit au XXe siècle pour le monde orthodoxe oriental l'amorce d'une solution plus heureuse ? Nous livrons cette question à la réflexion du lecteur.

D. O. ROUSSEAU.

1. Cf. notre étude citée, dans *Irénikon*, 1949, p. 253 sv.

Chronique religieuse.

ORTHODOXIE GRECQUE

I. QUESTION DU PROSÉLYTISME

Cette question atteint progressivement le premier plan des discussions œcuméniques, et il faut s'attendre à la voir arriver bientôt à un point crucial.

On sait que les « missions » catholiques, protestantes et sectaires dans les pays orthodoxes et dans le Proche-Orient arabe constituent depuis longtemps une préoccupation majeure des Églises orthodoxes. Depuis la Deuxième Guerre Mondiale ces propagandes missionnaires se sont fort intensifiées, par exemple, en Grèce. D'autre part, la représentation de l'Église orthodoxe au sein du COE lui donne le droit de protester contre ces activités, qu'elle considère comme contraires à la fraternité chrétienne et à l'évangile. A la demande des Orthodoxes une commission a été nommée par le COE pour étudier la question. Mgr Jacques de Philadelphie (patriarcat œcuménique) a rendu compte des travaux — encore peu concluants — de cette commission dans *AA*, 2, 9, 16 janv. 1957 [1].

Outre les nombreuses notes éparses sous diverses rubriques dans nos *Chroniques*, il nous a semblé utile de réunir ici deux textes qui traitent expressément du problème et qui émanent d'écrivains d'une autorité reconnue. A notre sens, la définition du prosélytisme donné par l'Aréopage grec (Cour de Cassation) : « Toute tentative immédiate ou médiate tendant à la pénétration

1. Voici l'explication des sigles : *AA* = *Apostolos Andreas* (Constantinople) ; *An* = *Anaplasis* (Athènes) ; *E* = *Ekklisia* (Athènes) ; *En* = *Enoria* (Athènes) ; *K* = *Katholiki* (Athènes) ; *OO* = *Orthodox Observer* (New-York) ; *OS* = *Orthodoxos Skepsis* (Athènes) ; *P* = *Pantainos* (Alexandrie) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Moscou).

dans une conscience religieuse avec le dessein de changer le contenu de cette dernière » (cfr *Irén.*, 1958, n° 2, p. 203 note) revêt en cette conjoncture une grande importance parce qu'elle ne fait grâce de rien : tout en effet peut être taxé de prosélytisme. D'autre part, les écrivains orthodoxes n'entendent nullement renoncer au droit d'évangélisation que possède leur Église. Où est la frontière entre l'évangélisation et le prosélytisme ? C'est difficile à déterminer, et personne ne le dit. On a même quelquefois l'impression que la même activité est qualifiée tantôt d'évangélisation tantôt de prosélytisme, suivant les personnes qui l'exercent, pour autant qu'elles appartiennent ou non à l'Orthodoxie.

Dans *E* du 1er juin, Mgr Irénée de Samos écrit sous le titre *Prosélytisme et Mouvement chrétien œcuménique*, de longs paragraphes que nous jugeons utile de traduire ici :

« Ceux qui assistent aux diverses réunions de ce mouvement du monde protestant qu'on appelle œcuménique, affirment tous — qu'ils soient des nôtres ou non — que les adhérents des différentes confessions n'abandonnent en rien leur prétention au droit d'exercer un prosélytisme efficace, qu'il s'agisse d'attirer de leur côté ceux qui professent les dogmes d'autres groupements protestants, ou qu'il soit question de convertir les fidèles de l'Église orthodoxe. Ils supplient cependant cette dernière d'assister à leurs réunions, parce qu'ils croient que, grâce à la présence des Orthodoxes, le caractère œcuménique de leur mouvement est garanti.

» Toutefois, l'autorité particulière de l'Église orthodoxe ne lui vient pas seulement du poids que lui confère son histoire. Elle n'est pas due exclusivement à la continuité ininterrompue de son origine et de sa vie apostoliques. Elle lui vient surtout du fait que notre Église exprime la plénitude de la vérité chrétienne. Mais si cette vérité chrétienne dans toute sa plénitude est contenue dans le sein de l'Église orthodoxe, pourquoi les chefs du Mouvement dit œcuménique entendent-ils donc exercer leur activité prosélytisante parmi les fidèles orthodoxes ? Pourquoi veulent-ils saper ses bases et renverser tous ses dogmes fondamentaux ? C'est, disent-ils, que le prosélytisme constitue un droit que posséderait tout chrétien à quelque confession qu'il appartienne. Ce serait ce droit même de liberté religieuse qui se trouve inscrit dans toutes les constitutions des peuples libres. Celui qui croit qu'il possède la vérité chrétienne

doit nécessairement confirmer le témoignage de sa conscience et proposer son expérience personnelle de la vérité chrétienne comme le seul facteur qui puisse assurer la rédemption de chacun individuellement et du monde tout entier.

» Si c'est cette manière de concevoir la vérité chrétienne qui domine chez les membres des quelque 170 hérésies chrétiennes qui composent le Conseil œcuménique des Églises, ils ne pourront jamais être d'une seule âme. Il est proprement inconcevable qu'ils se présentent comme une puissance spirituelle unifiée susceptible d'être considérée par l'opinion mondiale comme traçant une ligne d'obéissance aux valeurs civilisées communes. Si l'Europe ne peut trouver son unité, cela vient de ce qu'elle ne possède pas de bien spirituel commun. En effet, pareil bien ne peut être élaboré que par des expériences religieuses vécues dans une commune orientation vers Dieu, qui gouverne les consciences des peuples et les dirige dans leur évolution historique.

» La présentation du monde protestant comme l'organisation d'un Mouvement soi-disant œcuménique est bien plus une idée abstraite élaborée dans les cerveaux de ses chefs qu'une réalité. Jamais il ne pourra être question que ce mouvement se présente sur le plan social comme une puissance compacte et unie pour exercer une influence quelconque sur les esprits et les courants politiques de l'Occident. Les puissances occidentales et leurs ministères des Affaires étrangères continueront à faire tous seuls leurs calculs et à poursuivre tous seuls leurs intérêts politiques. Ce qui plus est, les chefs même du Conseil œcuménique des Églises mesureront les autres peuples d'après l'étalon que leur fournit la pensée politique de leurs propres gouvernements et non pas d'après leur conscience religieuse morcelée qu'elle est et réalisée sous tant de formes chrétiennes particulières.

» Le but de ces chefs serait-il peut-être de présenter le monde protestant avec ses 250 millions de fidèles comme une organisation puissante analogue à celle de l'Église catholique romaine ? Mais il faudrait alors remarquer que cette dernière se meut et vit comme une puissance chrétienne compacte. La discipline de ses 450 millions de fidèles, la robustesse hiérarchique de ses cadres et de ses ordres religieux, constituent une puissance redoutable. Qu'elle n'ait pas conservé intacte l'authenticité de la vérité chrétienne ; que son gouvernement autoritaire ait rendu périmé le système des Conciles œcuméniques et locaux par lequel l'Église interprétait et sauvegardait la vérité qu'elle détenait et qu'elle avait reçue authentifiée

des apôtres et, par eux, du Seigneur Jésus son grand Fondateur, ce sont là d'autres questions.

» D'ailleurs le Conseil œcuménique et le protestantisme en général se trouveront toujours en état de décomposition pour la bonne raison qu'ils n'ont pas le sens de l'Église. C'est en vain qu'ils cherchent à retrouver l'Église une, sainte et apostolique au travers des hérésies multiformes dont ils pensent qu'elle est l'expression et la vie. Les tendances séparatistes des protestants et leur différenciation en tant de nuances doctrinales particulières ne créent pas une base de cohésion spirituelle, un foyer autour duquel puisse se former une puissance capable de se donner des orientations communes, prête à s'engager dans des luttes sacrées communes. La proposition dogmatique abstraite : « La foi dans le Christ comme Dieu et Sauveur », à laquelle tous les groupements protestants sont invités à adhérer, prive le Seigneur et de sa Personne divine et de sa qualité de Sauveur.

» Il est impossible que le Christ soit conçu comme Dieu et Sauveut si on entend le séparer du Dieu-Trinité, le seul vrai Dieu chrétien. Même dans son incarnation le Seigneur n'a pas cessé d'exister avec Dieu le Père et l'Esprit-Saint comme seconde Personne de la Sainte Trinité. L'œuvre rédemptrice du Christ, qui ne se traduit pas seulement dans de nobles principes moraux [1] mais qui atteint son sommet sur la croix comme expiation pour les péchés du monde pour triompher enfin dans la résurrection, ne se perpétue, ne s'affirme qu'à l'intérieur de l'Église. L'Église cependant est ce composé de l'Esprit-Saint et de la foi-liberté qui se propage de génération en génération par le sacerdoce et très exactement par les évêques qui ont reçu ce charisme des saints apôtres, illuminés, ceux-ci, par le Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Ce charisme s'est ainsi transmis sans interruption au cours des siècles à mesure que les générations succédaient aux générations. Mais puisque, dans le monde protestant la succession apostolique du sacerdoce a disparu, il s'ensuit qu'il ne s'y trouve plus non plus la présence et l'aide du Saint-Esprit dans la désignation des personnes destinées au ministère. D'où, perte de la notion de la vraie Église. Comment pourrait-elle se trouver dans les divers groupements du protestantisme ? Il importe, d'ailleurs, que le monde protestant sache que l'Église n'est point une idée morale, mais une réalité ontologique : elle est le Dieu-humanité. Pour que le protestantisme retrouve cette

1. Nous lisons : *τὸ ὁποῖον δὲν ἐκφράζεται μόνον* et non pas d'après le texte : *τὸ ὁποῖον ἐκφράζεται μόνον*. Cette correction nous a semblé s'imposer.

Église, il faut qu'il se rattache aux anciennes Églises apostoliques pour que, grâce au sacerdoce et plus précisément grâce à l'épiscopat qui s'y trouvent, il puisse réintégrer l'Église dans sa vie. En ce cas le protestantisme trouverait le principe authentique qu'il cherche pour rassembler et discipliner ses potentialités dissipées. Hormis ce cas, il n'existe aucun espoir pour qu'il s'assimile la notion de l'Église une, sainte et catholique, il n'existe aucun espoir qu'il puisse se rassembler et être considéré comme une puissance avec laquelle il faille compter sur le plan international.

» Le prosélytisme, qu'est-ce sinon, en d'autres termes, l'action pour laquelle une hérésie impose à une autre, et même singulièrement aux chrétiens de notre ancienne Église apostolique, sa propre manière de concevoir la vérité chrétienne ? Or, ce n'est pas le fait que des membres de commissions du Conseil œcuménique des Églises s'occupent du prosélytisme entendu en ce sens qui accentuera les sentiments de rapprochement et d'unité entre les différentes hérésies. Au contraire, cela ne peut qu'exacerber les oppositions en sorte que le caractère d'œcuménicité, que ce mouvement original du monde chrétien protestant met si volontiers en avant, demeure sans contenu réel, sans signification. Pour que le Mouvement chrétien œcuménique acquière de l'importance, il faudrait — nous le répétons — que les confessions qui le composent reviennent aux dogmes fondamentaux de la vraie Église, c'est-à-dire le Dieu trinitaire, l'incarnation du Fils de Dieu, sa croix et sa résurrection ainsi qu'au dogme de l'Église une, sainte, catholique et apostolique telle qu'elle existe et vit avec la présence en elle de l'Esprit-Saint.

» Le Saint-Esprit, continuant l'œuvre rédemptrice du Seigneur dans le monde, est communiqué génération après génération par le mystère du sacerdoce. Par le moyen des fidèles qui coopèrent avec lui, il agit en recréant, illuminant et divinisant la vie, en faisant triompher la plénitude de la justice et de la charité, en menant à son terme le mystère de la divine rédemption. Alors la mort sera détruite et selon les paroles inspirées de l'apôtre Paul, Dieu régnera en tout ».

Mgr Irénée est un des hiérarques les plus en vue de l'Église de Grèce ; il a assisté à l'assemblée œcuménique d'Amsterdam et a écrit plusieurs articles sur cette réunion. Il est aussi aujourd'hui — on l'aura deviné — un de ceux qui s'opposent avec le plus de conviction à toute participation orthodoxe au Mouvement œcuménique.

Une note éditoriale commente l'article de Mgr Irénée :

« Les articles du numéro précédent et du présent numéro (...) montrent que l'activité prosélytisante des hérésies et des propagandes étrangères s'est intensifiée de façon dangereuse (...). Alors que la Constitution interdit formellement et punit sévèrement ceux qui exercent le prosélytisme, cette prescription a été complètement énervée dans la pratique. Où qu'on se tourne, on voit des gens qui distribuent des tracts et autres imprimés. Ceux-ci viennent pour la plupart de l'étranger où se trouvent les centres des hérésies qui s'abattent sur notre pays. (...) Il faut non seulement la mobilisation du clergé pour parer l'influence corruptrice des propagandistes étrangers, il faut que cesse l'indifférence des pouvoirs civils en ce domaine. (...) Il est plus que temps que nous comprenions que la tolérance religieuse est une chose, le prosélytisme qui, telle une cinquième colonne, sape les bases de la Nation par son activité désintégrante, en est une tout autre. La diminution de l'Orthodoxie constituerait une perte irrémédiable pour la Nation. Par conséquent, toute tiédeur en ce qui concerne la protection de la religion orthodoxe est une trahison vis-à-vis de la Nation ».

Dans *AA*, 2 juillet, c'est Mgr Jacques de Malte, représentant permanent du patriarcat œcuménique près le COE qui parle, à son tour, du devoir missionnaire des Orthodoxes.

Il réfute l'objection suivante, faite par un interlocuteur imaginaire à propos des hétérodoxes : « S'ils sont sincères lorsqu'ils disent qu'ils respectent l'Église orthodoxe, qu'ils cessent donc les activités prosélytisantes exercées contre elle ». Voici une partie du moins de la réponse : Les suppositions qui inspirent pareille question dénotent un manque d'intelligence, car « il n'est pas du tout chrétien que nous restions inactifs et attendions que la brebis égarée se dégage toute seule des broussailles et des ronces pour revenir seule encore au troupeau ou au bercail ». Et il souhaite que les Orthodoxes fassent aussi quelque chose pour ramener les égarés.

Ces paroles pourraient être signées par n'importe quel chrétien, mais quel est leur rapport avec la définition de la Cour de Cassation grecque ? Les propagandistes hétérodoxes font-ils autre chose que de ramener celles qu'ils considèrent sincèrement comme des brebis égarées ? Toute la question est là. Nous aime-

rions voir admettre par toutes les Églises, hérésies et sectes le principe suivant : Personne ne doit troubler la bonne foi d'un autre ; chacun doit s'efforcer d'aider celui qui doute et qui manifeste son doute. Ne serait-ce là qu'une chimère, un rêve utopique ?

Les Grecs orthodoxes d'Amérique s'expriment, sur la question du prosélytisme avec plus de sérénité et moins d'inquiétude : *OO*, juin, dit : « (L'Église orthodoxe) n'a jamais encouragé le prosélytisme parmi les chrétiens d'aucune confession, parce qu'il a été démontré très clairement que ceux qui quittent leur Église par vraie conviction pour devenir membres et même ministres d'une autre Église ou Confession, sont très peu nombreux. Nous avons de ceci des exemples frappants, par exemple, en Amérique (...) » (p. 173).

« C'est un fait bien connu, certain et véritable, que l'Église orthodoxe, type de la liberté dans le Christ et authentiquement démocrate, n'exerce jamais la propagande du prosélytisme. Elle se tient à la hauteur de sa mission, jamais elle n'impose des contraintes à une conscience quelconque ni n'exerce une pression sur quelqu'un pour qu'il embrasse telle ou telle foi. C'est pourquoi le fait que, depuis quelques mois, des chrétiens d'autres communions, baptisés au nom de la Sainte Trinité, viennent de leur propre initiative, sans contrainte et spontanément à la foi orthodoxe par le sacrement de la chrismation, revêt une signification particulière ». D'octobre 1957 à mars 1958, 38 personnes ont ainsi accédé à l'Orthodoxie (p. 177).

II. ACTUALITÉS

Amérique. — Mgr MICHEL D'AMÉRIQUE. Pendant les travaux de la XIVe Assemblée des Clercs et Laïcs de l'archevêché orthodoxe grec d'Amérique du Nord et du Sud réunie à Salt Lake City, Utah, S. Ém. l'archevêque subit une forte crise de la maladie dont il souffrait depuis quelque temps. Transporté en avion au « Doctor's Hospital » de New-York, il fut opéré immédiatement et succomba le dimanche 13 juillet. Mgr MICHEL (dans le monde Thucydide CONSTANTINIDIS), naquit le 27 mai

1892 à Maroneia, en Thrace occidentale. En 1907, il entra à l'école théologique de Chalki d'où il sortit en 1914. Ordonné diacre, il fut envoyé en 1915 parfaire ses études aux Académies théologiques de Petrograd et de Kiev. En 1919 il regagna Constantinople. Après diverses charges, il fut appelé à Athènes en 1923 comme protosyncelle (vicaire général) de l'archevêque Chrysostome. L'année 1927 le voit curé (doyen) de la cathédrale grecque de Londres. Il y demeura, apprenant l'anglais à la perfection et nouant des relations avec tous les milieux anglais, traduisant l'ouvrage du P. Jean de Cronstadt, *Ma Vie dans le Christ*, et écrivant d'autres livres religieux, jusqu'en 1939, année en laquelle il fut élu métropolite de Corinthe. Pendant onze ans il gouverna son éparchie comme un vrai pasteur d'âmes, développant une activité exemplaire dans des circonstances extrêmement difficiles (la guerre, l'occupation). Le 11 octobre 1949 il fut élu archevêque d'Amérique. Il y fut inlassable dans son ministère. A la tête d'un organisme ecclésiastique bien constitué par son prédécesseur, l'actuel patriarche œcuménique, il eut encore le bonheur de pouvoir le consolider, l'amplifier et le développer. L'Orthodoxie grecque d'Amérique est devenue sous Mgr Michel un modèle d'organisation et de vie spirituelle. Malgré son attachement à la langue grecque ou peut-être à cause de cet attachement, Mgr Michel a pu sauver pour son Église et pour le Christ la jeunesse helléno-américaine. Les paroisses se multiplient, le clergé se recrute, ou étudie la théologie. Dans le domaine public l'Orthodoxie est devenue dans un grand nombre d'États et pour les forces armées un des cultes reconnus (*major faiths*). Mgr Michel était un des six présidents du COE depuis 1954 (*AA*, 23 juil., *E*, 1er août).

Antioche. — Sa Béatitude Monseigneur ALEXANDRE III, patriarche orthodoxe d'Antioche, est décédé le 18 juin à Damas à peine rentré de Moscou. Né en 1869 à Damas, le défunt (dans le monde Alexandre Michel TAHAN) s'inscrivit à l'école de Chalki en 1887. Il termina ses études et fut ordonné diacre à Chalki en 1894. Trois ans après il passa à l'Académie théologique de Kiev d'où il retourna à Damas en 1900. La même année il reçut l'ordination sacerdotale. Peu après (1903) le patriarche

d'Antioche Mélèce le sacra métropolite de Tarse. En 1908 il est métropolite de Tripoli, et en 1931 patriarche. Mgr Alexandre, Arabe de race, parlait admirablement le grec et le russe ; il était doué, de l'avis de tous, d'une très grande sagesse et son respect non feint pour le patriarcat de Constantinople a certainement joué un grand rôle ces dernières années dans la détente générale qui est une marque si consolante et si encourageante des relations interorthodoxes. Sa perte, avec celle du patriarche VIKENTIJE de Serbie, sera péniblement ressentie (*AA*, 25 juin).

Athos. — *Hagios Pavlos*, janv. 1958, recommande que les séminaristes orthodoxes envoyés d'Amérique en Grèce pour compléter leur formation, soient placés pendant un certain temps dans les monastères de l'Athos pour bien s'initier aux cérémonies de l'Église.

La célébration du millénaire de l'Athos est prévu pour 1961 (et non pas 1963 comme on aurait pu s'y attendre). Le très actif doyen de la Faculté de Théologie d'Athènes, le professeur KONIDARIS, a écrit au Patriarche œcuménique demandant que la faculté soit chargée d'organiser la célébration (*E*, 1er et 15 juillet).

Constantinople. — Un nouveau plan d'urbanisme pour la ville de Constantinople menace gravement plusieurs églises orthodoxes et autres établissements religieux chrétiens, tout en épargnant soigneusement les constructions musulmanes. Ainsi écrit *E* du 15 mai.

D'autre part, tous les officiers et soldats grecs de l'armée turque ont été renvoyés chez eux en permission pour les fêtes de Noël et d'Épiphanie (*Orthodoxia*, janv. 1958).

Grèce. — Un exemple d'activité pastorale : pendant le mois d'avril, Mgr BARNABÉ, métropolite de Kitros, a inauguré six nouvelles églises, ce qui porte à dix-huit le nombre de nouvelles consécrations dans son diocèse (*E*, 15 mai). Signalons aussi sous cette même rubrique les conférences ecclésiastiques qui, dans de nombreux diocèses des provinces, réunissent de temps en temps les prêtres de l'éparchie. *E* du 1er juin en décrit une qui eut lieu récemment dans l'île de Lemnos, la seconde du genre.

Reprenant son action de l'an dernier, la famille royale a reçu dans la résidence de Tatoï les étudiants en dernière année de théologie et les séminaristes de l'École Rizareion, le 21 mai, fête du diadoque Constantin. Après une très émouvante liturgie célébrée par le R^{me} P. Jérôme COTSONIS, aumônier de la cour, où les étudiants non hellènes ont lu diverses parties dans leur langue maternelle et où S. M. le Roi a récité le Credo, les étudiants ont été reçus par tous les membres de la famille royale. La reine surtout a supplié les futurs ministres de l'autel de montrer un grand respect pour les choses divines, de célébrer sans précipitation, de lire très clairement, comme cela se fait au palais. Le compte rendu signale que les princes se mettent à genoux à différents moments de la Liturgie, ceux précisément où les bons usages russes prescrivent une grande métanie. Peut-être serait-ce un legs de la reine Olga, princesse russe ? (*K*, 11 juin).

Dans *E*, 15 mai, et ailleurs, on peut lire des comptes rendus des campagnes menées dans l'archidiocèse d'Athènes contre les propagandes sectaires, surtout contre les témoins de Jéhovah (nommés chiliastes). Ces campagnes prennent la forme de semaines d'informations avec prédications, conférences, réunions, visites à domicile et la distribution de tracts avec le titre : *Loups rapaces sous peaux de brebis*. Ces campagnes, dans lesquelles le clergé local a pu profiter du conseil et de l'aide de professeurs et d'étudiants de l'université, auraient connu un plein succès.

Dans le même journal nous trouvons une description du retour à l'Orthodoxie, d'une famille de chiliastes dans le diocèse de Maroneia.

Dans la région de Canée (Crète) a eu lieu un miracle attribué à la Ste Vierge. Un vieillard du nom de Nicolas SKORDILAKIS eut une vision de la Ste Vierge qui lui donnait l'ordre de prendre différentes herbes pour guérir un enfant malade, Georges MYLONAKIS. Ce qui fut fait. L'enfant est pleinement guéri et la guérison a été constatée par le Dr Constantin ARCHONTAKIS (*AA*, 23 juillet).

Yougoslavie. — Le 5 juillet 1958 est décédé Sa Sainteté le patriarche des Serbes VIKENTIJE (VINCENT). Né le 10 août 1890 à Petrovo Selo (Baško) dans la Voïvodine, il fit ses études de gymnase à Novi Sad, et termina le séminaire de Karlovci en 1923. Il reçut la tonsure monastique et l'ordination diaconale en 1917. Devenu archidiacre de la cathédrale patriarcale en 1923, il achève ses études en 1929 à la Faculté de Philosophie de Belgrade et est nommé archimandrite. En 1932, il est fait secrétaire du Saint-Synode, et est élu comme évêque auxiliaire du patriarche Varnava en 1936. Il se montra actif dans la réorganisation de l'Église orthodoxe serbe et dans l'opposition organisée par cette dernière contre le Concordat en 1939. De 1939 à 1941 il fut évêque de Zletovo et Strumica (Macédoine serbe), mais l'invasion des Bulgares l'obligea à quitter son siège. On lui confia alors l'évêché de Žiča. Après la libération, il fut nommé à Sirmion (Mitrovica). Le 1er juillet 1950 il fut élu patriarche et gouverna avec une grande habileté son Église au milieu de bien des difficultés : régime, prêtres démocrates, mouvement séparatiste macédonien. Feu le patriarche avait toujours le souci de cultiver l'amitié interorthodoxe ; il l'entretenait par des visites dans les autres pays orthodoxes et en invitant en Serbie les chefs des autres Églises autocéphales (*E*, 15 juil.).

Relations interorthodoxes. — Dans les *Analecta*, annuaire de l'Institut des Études orientales de la bibliothèque patriarcale d'Alexandrie, nº 7, nous lisons un article de l'archimandrite PARTHENIOS sur *Les derniers jours du schisme bulgare*. De façon caractéristique et originale, l'auteur remarque que « le schisme bulgare appartient dorénavant à l'histoire », mais il ajoute « peut-être », parce que, dit-il, « je ne crois pas à la sincérité des Bulgares, je n'ai pas confiance dans les pensées et les dispositions de la « Prusse des Balkans » (...). Je ne suis pas seulement un ecclésiastique appartenant à l'Église orthodoxe, je suis aussi un Hellène appartenant à la nation hellène. Je manquerais de sincérité si je n'avouais que, dans le fond de mon être, le Grec [que je suis] s'il ne va pas jusqu'à refuser son accord avec l'Orthodoxe [que je suis également], attend en tout cas les fruits de la réconciliation [des deux Églises] pour pouvoir féliciter

l'Orthodoxe (...). Quand une Église devient nationaliste, chauvine, elle ne sait plus ce qu'elle fait, mais elle est à même de savoir ce qu'elle poursuit, ce qu'elle recherche. C'est alors que le nationalisme noie l'idée (...) et le bulgarisme a noyé le christianisme (...). A notre honneur, l'hellénisme n'a pas noyé le christianisme » (p. 5-7) (cfr pour cette question *Irén.*, 1939 et sv. et t. XXVII (1954) p. 519).

En, août, publie un article du Dr. DIMITROPOULOS sur le thème général de l'entente interorthodoxe, revenant ainsi sur un sujet dont la revue a parlé plusieurs fois déjà. Il faut, dit-il, que les Orthodoxes se préparent à pouvoir rencontrer les membres d'autres Églises orthodoxes sans en soupçonner les mobiles « ethnophylétiques ». Quelqu'un devra prendre l'initiative. A cette fin, c'est l'Église de Grèce qui est tout indiquée, puisque c'est elle qui est le moins affectée par cet « ethnophylétisme » (chauvinisme).

E, 15 mai, décrit avec satisfaction la réception enthousiaste que le Liban a réservée aux souverains grecs au cours de leur visite dans ce pays. Le directeur écrit : « Non seulement nous (les Grecs) avons porté là-bas la lumière du Christ et de l'Orthodoxie, ils (les Libanais) sont même nos frères consanguins ».

Le 1er mai la délégation de l'Église orthodoxe de Grèce pour les fêtes moscovites, a quitté Athènes à bord d'un avion spécial envoyé par le patriarche de Moscou. La délégation se composa des métropolites de l'Attique et la Mégaride, Mgr JACQUES, de Thessalonique, Mgr PANTÉLÉÏMON et de Sisanion Mgr JACQUES, accompagnés du protopresbytre Constantin MORAÏTAKIS (*En*, 20 mai).

Le 7 mai S. B. le patriarche d'Alexandrie, Mgr CHRISTOPHORE, s'est embarqué en vue du même voyage dans un avion spécial venu de Damas. Passant par Athènes et Bucarest il est arrivé à Moscou le 8 mai vers midi. Sa suite se composait de quatre archimandrites et de deux laïcs. Aucun métropolite ne l'accompagna (*P*, 15 mai).

La délégation grecque a regagné Athènes le 24 mai (*E*, 1er juin). *K* a critiqué âprement l'envoi de la délégation et son action

à Moscou (7 mai). *OS*, 15 mai, critique la critique de *K* ; *K* répond (4 juin). *An* (juin) dit que la délégation a accompli exactement et avec un très grand tact la tâche difficile qui lui avait été confiée et que le Saint-Synode a exprimé aux membres son entière satisfaction. Il semble, en effet, que la délégation synodale a agi avec grand tact et prudence, s'abstenant de toute signature de déclarations (cfr *E*, 1er août, mais voir dans *ŽMP*, juin, la déclaration en faveur de la paix signée par les métropolites grecs).

Mgr Alexandre, patriarche d'Antioche, a prononcé, le 11 mai, au déjeuner qui suivit une liturgie patriarcale en la cathédrale de la Théophanie, à Moscou, des paroles qui devaient être comme son testament. Parlant en grec (Sa Béatitude était arabe et possédait parfaitement le russe), il a tenu à souligner en des termes non équivoques la place privilégiée du trône patriarcal de Constantinople. « L'Église sœur de Russie (...) se rappelle avec gratitude la source d'où lui est venu le patriarcat. Elle se rappelle qu'elle est la fille de l'Église de Constantinople et, pour cette raison, elle ne pense pas à la supplanter (...). Le patriarche de Moscou Alexis sait qu'il est le cinquième dans l'ordre hiérarchique. Il connaît, reconnaît et honore le patriarche œcuménique comme le premier (...). Il s'ensuit que jamais il n'ambitionnera de dérober le rôle de chef dans les questions de l'Orthodoxie. Ce rôle appartient au patriarche de Constantinople » (*E*, 1er août).

Relations interconfessionnelles. — *Orthodoxes et autres chrétiens.* — Dans *An*, juin et *AA*, 28 mai, Mgr Jacques de Malte publie des considérations en trois parties : Le devoir œcuménique de l'Orthodoxie, de l'Église catholique romaine, des Églises protestantes. Les Orthodoxes doivent s'approcher des autres chrétiens dans la charité pour faire approcher ceux-ci de la vérité.

Son Exc. est assez dur pour l'Église catholique. « Sa tendance [de l'Église catholique] est ‘ d'être en tout la première ’. Il lui plaît d'oublier que ‘ Dieu a fait asseoir son Fils à sa droite... au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui se peut nommer,

non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir '. Si elle avait eu cela en vue, elle n'aurait pas déchiré voici neuf cents ans la tunique sans couture du Christ, elle n'aurait pas permis que s'ouvre dans son propre corps, la plaie qui saigne depuis le XVIe siècle. (...) Puisque aucune dette n'est réglée à moins qu'on ne donne du sien, l'Église romaine pourrait peut-être sacrifier un peu de son étendue quantitative pour retrouver un peu de l'humilité qu'elle a perdue. (...) Les deux revues ' iréniques ' ou ' œcuméniques ' *Irénikon* et *Istina* rendraient à l'Église papiste un plus grand service si elles apportaient la voix du Christ, des apôtres, des Pères et de notre histoire ecclésiastique à une distance d'où elle pût être entendue par le Vatican. C'est alors seulement que serait pleinement justifiée leur impression. Car c'est seulement alors qu'il y aurait espoir que fussent modérées les exigences, les prétentions, les oppositions et les provocations du Vatican. Toutes choses qui ne font que refroidir la charité, obscurcir la vérité et augmenter l'éloignement ».

Quant aux protestants, il faudrait qu'ils définissent bien leur concept de l'œcuménisme, car souvent ils lui donnent le même sens que les catholiques. « L'œcuménisme ne peut être expansion ou mouvement expansionniste s'il n'est pas identiquement l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Or, l'Église une, sainte, catholique et apostolique est une entité visible et historique. Elle n'est ni une abstraction, ni purement eschatologique. C'est pourquoi son œcuménisme aussi est historique. Et c'est l'œcuménisme non pas de l'Église catholique romaine ou des protestants, mais de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, c'est-à-dire du Corps du Christ. (...) Les mouvements, les réunions, les conférences, les études œcuméniques mériteraient pleinement ce titre s'ils se faisaient dans un esprit œcuménique vrai, objectif et historique et non pas dans un esprit moins vaste. Les monologues théologiques ont une utilité pratique bien maigre. (...) Il existe un œcuménisme historique (...) dont voici l'expression classique : ' Si du moins vous demeurez fondés et affermis dans la foi, et inébranlables dans l'espérance donnée par l'Évangile '. Cette foi-là c'est celle qui a été accordée aux saints, celle qu'a conservée sans tâche l'Église une et

indivise, l'Église orthodoxe. Nos frères d'Occident ne peuvent pas dire qu'ils se trouvent parmi ceux qui demeurent, ceux qui sont fondés, affermis, inébranlables. Par conséquent ils ne peuvent pas parler de vrai œcuménisme. Il s'ensuit que leur devoir œcuménique comme « Églises » est fort clair : faire leur la foi accordée aux saints et y demeurer, etc. ».

Dans *AA*, 2 et 9 juil., nous lisons le rapport de Mgr Jacques sur les travaux du *Conseil Chrétien du Proche-Orient* réuni à Beyrouth du 22 au 25 avril 1958. S. Exc. développe des idées semblables dans le sommaire qu'il donne de ses interventions sur les trois thèmes principaux de la réunion : 1) Mission et Église ; 2) Témoignage chrétien et prosélytisme ; 3) Fusion éventuelle du CIM avec le COE.

Sur le premier thème, l'orateur a souligné que la Mission n'est pas quelque chose d'indépendant de l'Église. Elle est une activité de cette dernière. C'est pourquoi l'Église orthodoxe, « Église par excellence missionnaire (...) ne peut même pas comprendre la notion de missions indépendantes qui ne soient pas dirigées par l'Église ».

Pour le second point : les deux concepts seraient totalement étrangers à la mentalité orthodoxe. Le prosélytisme cause beaucoup de mal et fait que les anciennes Églises d'Orient ne peuvent pas participer au Conseil. Celui-ci ne peut s'appeler chrétien si les Églises orthodoxes n'y sont pas représentées et si le Conseil continue à exercer le prosélytisme.

Le troisième sujet reçut le même traitement qu'au Ghana : pour l'Orthodoxie l'incorporation du CIM au sein du COE n'est possible qu'à deux conditions : *a*) il faut affirmer catégoriquement que les missions seront d'Église et non indépendantes ; *b*) leur travail exclusif sera la conversion au Christ des païens et non pas le rapt aux autres Églises de leurs ouailles.

L'archimandrite Méthode Fougias qui prédisait jadis dans *P* la destruction de l'Orthodoxie sous les coups que lui portait le catholicisme, revient sur le même thème dans *En*, 20 mai : « Le monachisme orthodoxe grec a disparu, les catholiques romains possèdent à Athènes une véritable armée de religieux. (...) Devant nous se prépare le renversement de l'Église orthodoxe.

Si on décompte les matérialistes athées, les protestants, les catholiques romains, les uniates, nos propres paléoïmérologites, que restera-t-il à l'Église officielle ? Si aujourd'hui la loi civile donne un statut légal à des sacrements de l'Église [mariage ?], nous ne savons ce qu'il en sera demain. Ne nous trompons pas. La disparition de l'Orthodoxie grecque s'opère officiellement et subrepticement. Une fois écarté le fanatisme nationaliste — et il s'écarte sous la poussée de l'unification irrésistible du monde et surtout du monde occidental — personne ne pourra repousser les attaques que lanceront à grands renforts les hérauts tapageurs des organismes ecclésiastiques de l'Occident ».

P, 1er juil., publie le texte d'un télégramme adressé à l'archevêque de Cantorbéry par le patriarche orthodoxe d'Alexandrie, annonçant que, en raison des paroles par lesquelles le Dr. FISHER avait caractérisé Mgr MAKARIOS de Chypre, le patriarcat d'Alexandrie renonçait à se faire représenter à Lambeth. Le fait que Mgr MAKARIOS ait été appelé « un mauvais caractère » a indigné tout le monde grec. *Apostolos Varnavas*, mai-juin, explique comment Mgr MAKARIOS avait d'abord accepté, ensuite désigné Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire pour le représenter, puis après la malencontreuse sortie du Dr. FISHER, retiré cette procuration. L'archevêque d'Athènes s'est cru obligé également de retirer son acceptation (*E*, 1er juil.). Dans *E*, 15 juil., on lit le texte grec d'un télégramme du Dr. FISHER par lequel il essaie de rétablir les rapports fraternels.

Notes et documents.

I. A propos du malaise chez les catholiques orientaux.

La direction d'*Irénikon* a reçu du Patriarcat grec-melkite catholique la lettre suivante de Mgr P. K. Medawar, archevêque titulaire de Péluse et Auxiliaire du Patriarche melkite. Comme il s'agit d'une revendication légitime, et que notre revue a comme mission de faire connaître et de défendre les droits des Églises d'Orient, nous avons cru utile d'en faire connaître le contenu à nos lecteurs.

Pour les antécédents de cette question, cfr le texte de la Conférence de Mgr P. K. Medawar, publiée dans le fascicule précédent d'*Irénikon* : *Quelques incidences du Synode grec-catholique tenu au Caire du 6 au 11 février 1958* (pp. 235-245), et pour de plus amples informations cfr la revue *Le Lien*, du Caire, d'août-septembre de cette année, p. 14 sv.

Aïn-Traz, le 6/9/1958.

Au R. P. Directeur de la Revue « Irénikon », *Chevetogne* (Belgique).

Révérend Père,

Vous avez sans doute dû remarquer que la revue « Études » a publié dans son numéro du 15 juin, en sa chronique religieuse, une notice intitulée « Malaise chez les Catholiques de rite grec ? » (pp. 391-394). Le 5 juillet suivant, j'ai envoyé à l'auteur de la dite chronique, une mise au point que je l'ai prié de publier dans sa prochaine parution. Il s'en est excusé. Après avoir affirmé que son intention était surtout de faire largement connaître les revendications des Orientaux, tout en faisant quelques réserves, il ajoute qu'il lui est absolument impossible de publier ma lettre. « Il nous

faudrait, d'ailleurs, dit-il, de toute nécessité soumettre cette lettre au Saint-Office, et cette démarche serait de la plus haute imprudence pour nous et, permettez-nous de vous le dire, pour nos frères orientaux. Nous publierons volontiers une note résumant votre lettre dans un de nos prochains fascicules ».

Dans la réponse que je me suis cru obligé de faire, j'ai exprimé mon étonnement de « l'obligation de soumettre de toute nécessité la lettre au Saint-Office avant toute publication... ». « Je ne comprends pas, lui dis-je, des craintes si graves de votre part, lorsque vous ne faites que publier une mise au point dont vous n'êtes nullement responsable ».

Mais étant donné la gravité des accusations erronées contenues dans l'article en question et qui, à cause de la grande diffusion des « Études », nous portent un grave préjudice dans l'opinion du monde chrétien, je m'adresse à la revue « Irénikon » et je vous prie de vouloir bien y insérer in extenso ma réponse aux dites accusations. Un résumé qu'en feraient les « Études », comme on le propose, serait insuffisant. D'ailleurs, une telle manière de faire équivaudrait à une censure de la lettre, pour nous inacceptable. D'autre part, la publication dans la petite presse communautaire locale serait également insuffisante. C'est pourquoi je m'adresse à « Irénikon », grande revue occidentale habituée à comprendre l'Orient et à prendre sa défense, et pouvant, comme les « Études » atteindre tous les milieux.

En vous remerciant d'avance, je vous prie, Révérend Père, d'agréer l'expression de mes sentiments dévoués.

† Pierre K. MEDAWAR,
Archevêque tit. de Péluse
Auxiliaire du Patriarche.

Le Caire, le 5/7/1958.

Révérend Père R. R., « Les Études », *Paris*.

Mon Révérend Père,

« Les Études » de juin 1958 ont publié sous votre signature dans leur Chronique religieuse trois pages environ concernant les catholiques de rite grec. Vous y parlez du « malaise » qu'ils éprouvent à la suite de la promulgation des chapitres du nouveau droit canoni-

que oriental relatifs aux Personnes [1]. Vous m'y faites l'honneur d'une mention personnelle spéciale. Cela me donne l'occasion ou même m'impose le devoir de vous envoyer la présente mise au point, avec prière de bien vouloir la reproduire dans votre prochaine parution.

Malgré les manifestations nombreuses de modération, de nuance, d'équilibre cherché, la substance de ce que vous y dites, de ce qui fait relief, se résume en ceci : notre attitude serait « un archaïsme théologique et disciplinaire, un refus au développement et, en définitive, une erreur ». Au demeurant, ce patriarche grec-catholique dont l'Auxiliaire se permet de la « véhémence » voire de la « violence » est un petit personnage « de facto ». Il ne commande qu'à 16 prêtres séculiers et 11 prêtres réguliers. De plus, l'origine de cette communauté et celle des autres rites catholiques orientaux — jetés pêle-mêle, en vrac, à travers vos lignes, — est le schisme. Une exception toutefois pourrait être faite en faveur des Maronites. N'est-ce pas, mon Révérend Père, le principal de ce qui ressort de votre article ?

Un peu plus d'amour pour l'Orient chrétien sans l'amour duquel il n'y a pas d'amour de l'Église Catholique, comme aussi un peu plus de soin dans la recherche, auraient évité d'avancer ces chiffres infimes, au ridicule nécessairement blessant, rabaissant, que rien ne vous obligeait à citer et qui sont tout à fait erronés. La vérité est que ce patriarche étend sa juridiction sur l'immense étendue de l'ancien Empire Ottoman ; qu'il a bien 600 prêtres et hiéromoines dans son patriarcat ; sans compter les simples moines ; qu'il en a 70 dans sa collaboration immédiate ; qu'il a 17 évêques qui sont ses fils ; qu'il est le chef d'une communauté de 200 mille personnes sur place en Orient qu'on trouve en groupes honorables en des points névralgiques comme Alep, Damas, Jérusalem, Amman, Beyrouth, Alexandrie, Le Caire, même Bagdad et Istanbul ; qu'il y a environ 150 mille autres chrétiens de par le monde, en Amérique notamment, qui l'ont pour père, qui reçoivent de lui les pasteurs de leurs âmes.

1. Les catholiques de rite grec en qui s'est manifesté ce malaise sont les ressortissants des Patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, que par commodité on appelle communément, surtout en langues occidentales, les Melkites, du nom officiel que leur donnaient jadis les auteurs et les chancelleries des États musulmans arabes du temps de l'empereur de Constantinople. Mais ces Melkites savent qu'ils expriment les sentiments de bien d'autres catholiques de rite grec. Il est à remarquer que ce nom était donné à tous les tenants de Chalcédoine, catholiques et orthodoxes, au pape lui-même.

N'est-il pas à souligner qu'en pays musulman, c'est beaucoup, c'est énorme[1] ? N'est-il pas à noter que ce Patriarche est un personnage d'État au Liban, en Égypte-Syrie, en Jordanie, au Soudan, en Irak, même en Israël ? Rien de catholique ne se fait ici, même par vos Pères, en ce nœud de continents et de religions, sans le concours personnel et financier efficace des Grecs-catholiques, ressortissants de ce patriarche. Et se peut-il que l'on puisse penser sans émotion que nos fidèles et leurs évêques sont les descendants directs des communautés qui ont donné à l'univers Jean Chrysostome, Jean Damascène, Cyrille de Jérusalem, voire Athanase et l'autre Cyrille et tant d'autres ; que ce sont eux qui ont été les premiers à porter le nom de « Chrétiens » ; qu'ils lui ont fait honneur dignement et courageusement durant treize siècles d'oppression anti-chrétienne ? La reconnaissance spirituelle et de civilisation pour une telle fidélité, qui suppose bien quelques dynamismes, ne devrait-elle pas être plus sentie quand, par contraste, on pense à ce qui est resté de la chrétienté latine de toute l'Afrique du Nord, — celle des Cyprien, des Augustin, des Fulgence, — au néant où elle s'est si vite effondrée, après qu'elle a subi des épreuves moins dures et moins longues que le christianisme oriental, grec, patriarcal ?

Passons à quelques précisions : Parmi les obstacles qui, d'après votre article, empêcheraient de faire droit à nos réclamations, vous parlez des définitions du concile du Vatican qui reconnaissent au pape une juridiction directe et universelle sur toutes les Églises ; vous signalez la tendance de la théologie latine à considérer les évêques comme tenant leur juridiction directement du pontife romain ; vous attirez enfin l'attention sur la centralisation de plus en plus grande de l'Église latine autour de Rome.

La juridiction directe et universelle du pape, mon Révérend Père, aucun de nous ne songe un instant à la mettre en doute ; nous dirions même que si elle n'existait pas il faudrait l'établir, et nous pensons même que, sous certaines conditions, elle aurait de quoi séduire tout baptisé. Mais est-ce que le Saint-Esprit laisserait sans

1. Puisque « notre objectif » — nous pourrons même dire « notre raison d'être » — est de travailler à l'union des Églises, nous ne pouvons parler du nombre des Grecs catholiques dans les Patriarcats Melkites sans songer en même temps au nombre des Grecs Orthodoxes dans ces mêmes circonscriptions. Les arabophones parmi eux atteignent le double environ des Grecs Catholiques, c'est-à-dire près de 400 mille en Orient et 300 mille dans les Amériques, sans compter les 100 mille Hellènes et autres étrangers orthodoxes en Égypte.

équilibre l'exercice humain d'un tel pouvoir de juridiction dans l'Église, pouvoir qui effraie les 600 millions de chrétiens non-romains ? Dans le passé, il y a eu dans les relations Occident-Orient de quoi justifier cet effroi de la part de ces chrétiens, même aujourd'hui, et on ne peut les contraindre à en faire abstraction.

Tous ceux qui, dans le catholicisme romain, travaillent au mouvement œcuménique et à l'union visible des chrétiens, cherchent aujourd'hui à développer et à préciser les thèses théologiques concernant le pouvoir de droit divin des évêques, à y montrer le Christ. Et il nous paraît regrettable que votre article semble approuver l'attitude de ceux des théologiens latins qui voudraient voir confisquer par le pontife romain toute autorité dans l'Église.

Cette dernière attitude pourrait laisser supposer que toutes les Églises lumineuses nées directement des Apôtres et qui ont grandi, mûri, conquis au Seigneur des peuples entiers, sans qu'en leur développement soit entrée en jeu l'Église romaine autrement que par actes rares, exceptionnels, plus implicites qu'explicites, ces Églises des Cyprien, des Augustin, des Basile, des Chrysostome, des Athanase et des Cyrille, sont pour ainsi dire bâtardes dans le Christ !

Il faut remarquer aussi que la centralisation de l'administration du Patriarcat d'Occident n'est pas une question de principe dogmatique ; c'est un phénomène historique, accidentel, qui concerne les seules Églises d'Occident. Mais on ne peut nous dénier le droit de nous défendre contre les poussées d'une centralisation qui n'a pas été établie pour nous, qui ne nous est pas historiquement native, qui a été explicitement écartée dans les actes bilatéraux d'union et par les promesses solennelles des papes, et qui est terriblement nuisible à tout effort fait en vue de la réunion des chrétiens séparés.

Il semble vraiment étonnant de qualifier d'archaïsme et d'erreur une attitude si conforme à ce qu'il y a aujourd'hui de plus actuel dans la lutte pour la vie et l'unité de l'Église.

Ce n'est donc pas nous qui retardons par « archaïsme ». L'esprit d'exclusive latinité par contre, dans lequel le christianisme d'Occident a vécu du fait de l'extension de l'Islam, des ruptures politico-religieuses du passé et d'autres causes, devient étroit pour les Occidentaux d'aujourd'hui et tout va parmi eux à la redécouverte de l'Église orientale. Et celle-ci ne se trouve pas seulement dans les livres, dans les monuments, elle est dans le christianisme vivant qui fermente la pâte humaine de 250 millions d'âmes. Ce christianisme apostolique, son plus éminent et légitime représentant dans la

catholicité est ce « petit » patriarche grec-catholique, l'« avorton » en Christ Jésus.

Au lieu de s'étonner de ce que ce « minuscule » patriarche oriental ait osé élevé la voix pour rappeler les droits et la place de l'Orient et les promesses pontificales solennelles de les sauvegarder, il faudrait plutôt bénir Dieu de ce que le catholicisme ait retrouvé en son sein une Église authentiquement grecque et sachant réagir comme telle. Par tous ses caractères historiques de rites sacrificiels et sacramentaires, de Droit, d'autres créations, institutions ou développements non-romains, unis à la fidélité au primat de Pierre dans son successeur, elle est un élément de vérité, de vie, de progrès doctrinal, de catholicité, de conquête. Il faut comprendre que cette Église qui ose n'est pas une entité à négliger et qu'on ne peut impunément passer outre à ses rappels. Il ne faut pas continuer à la traiter *pratiquement* comme une chose tolérée. Il faut enfin comprendre — en agissant en conséquence — , que toute l'Orthodoxie juge Rome et la latinité sur leur comportement à notre égard.

En ce que nous venons de dire, vous pouvez, à bon droit cette fois, mon Révérend Père, trouver quelque véhémence. Nous ne nous en excuserons pas. Véhéments, saint Paul, même devant saint Pierre, le Christ souvent, l'ont été.

Quant aux doutes concernant l'origine des communautés orientales, nous nous contentons de dire qu'il est bon de temps en temps de rafraîchir ses connaissances, en lisant quelque ouvrage à la portée de tous comme par exemple, Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, tome V, p. 481, note comprise.

Vous adressant toutes nos salutations, nous vous prions de bien vouloir croire, mon Révérend Père, à nos sentiments de sincère dévouement.

(sign.) † Pierre MEDAWAR,
Archevêque tit. de Péluse
Auxiliaire du Patriarche.

2. Bibliographie des œuvres de D. Clément Lialine.

En complément de la nécrologie de dom Clément Lialine publiée dans le dernier fascicule d'*Irénikon*, nous donnons ci-après la liste de ses travaux, que beaucoup d'œcuménistes seront heureux de trouver ici. Outre les articles, les chroniques et les comptes rendus de livres parus dans *Irénikon* et autres recueils, nous n'avons pas cru inutile de

citer les résumés les plus importants d'articles d'auteurs divers que le défunt, avec son sens critique si aigu, avait fait paraître durant plusieurs années dans la « Revue des Revues » d'*Irénikon* (1929-1938). Un certain nombre de ces articles en effet présentent encore aujourd'hui un intérêt assez grand, notamment en ce qui concerne la philosophie religieuse russe et l'œcuménisme, et les critiques qui en ont été faites conservent leur valeur. La liste que nous en donnons, quoique forcément incomplète — certaines notices étant trop courtes pour être signalées — rendra sans doute service à plusieurs. Les titres d'articles russes ayant été traduits en français dans la Revue, nous les faisons suivre chaque fois de la lettre R (= en russe). Pour savoir dans quelles publications ils ont paru, consulter *Irénikon* selon la référence. Nous n'avons pas cru devoir uniformiser la transcription russe des noms propres, et avons laissé ceux-ci dans l'orthographe qu'on leur a appliquée suivant les années d'*Irénikon*.

I. *Articles.*

1. *Orthodoxie et œcuménisme* (*Irén.*, 1933, X, p. 305-334 et 1934, XI, p. 35-50).
2. *Un idéal de l'Icone* (*Irén.*, 1934, XI, p. 270-292).
3. *Le « Pathos » de Berdiaev* (*La Cité chrétienne*, 1934, nº 192, p. 233-235).
4. *Œcumenica* (*Irén.*, 1934, XI, p. 549-560).
5. *Rite, Spiritualité et Union* (*Irén.*, 1935, XII, p. 151-178).
6. *Quelques documents unionistes* (*Irén.*, 1935, XII, p. 534-538).
7. *La confraternité des SS. Alban et Serge* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 61-65).
8. *Le débat sophiologique* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 168-205).
9. *L'antireligion en U.R.S.S.* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 307-329).
10. *Orthodoxie russe : Péripéties hiérarchiques* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 675-702).
11. *L'affaire sophiologique* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 703-704).
12. *Un centenaire : A Pouchkine* (*Irén.*, 1937, XIV, 42-48).
13. *Le Congrès* « Pro oriente christiano » : *Rome*, 1937 (*Irén.*, 1937, XIV, p. 293-296).
14. *Le Congrès de Dassel et le travail de pédagogie religieuse dans l'Orthodoxie* (*Irén.*, 1938, XV, p. 44-51 et 154-167).
15. *De la Méthode irénique* (*Irén.*, 1938, XV, p. 3-28 ; 131-153 ; 236-255 ; 450-459. Trad. anglaise dans *Eastern Churches Quarterly*, 1938-1939).

16. *Chrétiens désunis* (*Irén.*, 1938, XV, p. 279-280).
17. *Mouvement de prières pour l'Unité* (*Irén.*, 1943 : Quest. sur l'Église et son Unité, p. 59-67).
18. *La Conférence unioniste d'Amsterdam en* 1939 (*Irén.*, 1943 : Quest. sur l'Église et son Unité, p. 68-77).
19. *L'action de l'Orthodoxie* (dans le recueil *Qu'est-ce que l'Orthodoxie ?* Bruxelles, 1945, p. 173-223).
20. *Une étape en ecclésiologie : Réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis »* (*Irén.*, 1946, XIX, p. 129-152 ; 283-317).
21. *The theological Teaching of Gregory Palamas on the Divine Simplicity* (*Eastern Churches Quarterly*, 1946, VI, p. 266-287).
22. *Liturgie en Œcumenisme* (*Tijdschrift voor Liturgie*, 1947, XXXI, p. 1-13).
23. *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcumenique des Églises* (*Irén.*, 1948, XXI, p. 164-178).
24. *Les préparatifs à la conférence œcuménique d'Amsterdam* (*La Revue Nouvelle*, 1948, VIII, p. 78-84).
25. *Après l'Assemblée d'Amsterdam* (*La Revue Nouvelle*, 1948, VIII, p. 565-570).
26. *The Holy Ghost and the Mystical Body of Christ* (*Eastern Churches Quarterly*, 1948, VII, p. 69-94).
27. *The Ecumenical Review* (*Irén.*, 1948, XXI, p. 411-415).
28. *L'Église catholique et les Églises séparées* (dans le recueil « *Apologétique* », Paris, 1948, p. 790-802).
29. *La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises* (*Irén.*, 1949, XXII, p. 59-71).
30. *Le Dialogue théologique à Amsterdam* (*Irén.*, 1950, XXIII, p. 129-163 ; 278-297).
31. *Un voyage unioniste en Suède* (*Église vivante*, 1950, II, p. 460-468).
32. *Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises* (*Irén.*, 1951, XXIV, p. 37-54).
33. *En vue de la Conférence de Lund* (*Irén.*, 1951, XXIV, p. 498-506).
34. *Ordo och Jurisdictio. Prästerlig och konungslig ämbetsmakt enligt romersk-katolsk åskådning* (En Bok om kyrkans Ämbete, Uppsala, 1951, p. 121-141).
35. *Les nouveaux cieux et la nouvelle terre* (*Vers l'Unité chrétienne*, 1953, nº 50, p. 2-5).
36. *Le mouvement « Foi et Constitution » à l'étape « Lund* 1952 » (*Irén.*, 1953, XXVI, p. 146-161 ; 256-282).

37. *La Fraternité d'El Abiodh* (*La Revue Nouvelle*, 1954, XX, p. 107-113).
38. *Evanston-Action* (*Irén.*, 1954, XXVII, p. 369-406).
39. *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique* (*L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. II, p. 388-413).
40. *Une Histoire du Mouvement œcuménique* (*Irén.*, 1955, XXVIII, p. 103-110).
41. *Evanston-Études* (*Irén.*, 1955, XXVIII, p. 363-375).
42. *Signification et importance de la réorganisation du Conseil œcuménique* (*Vers l'Unité chrétienne*, 1955, nº 72-73, p. 33-37).
43. *La Chiesa cattolica e le Chiese cristiane separate* (*Enciclopedia apologetica della Religione cattolica*, Alba, 1955, p. 697-708).
44. *Anglicanisme et Orthodoxie* (*Istina*, 1956, p. 32-81).
45. *Une Église locale est rendue visible : Cologne 1956* (*Irén.*, 1956, XXIX, p. 432-440).
46. *Un événement en œcuménisme catholique* (*Irén.*, 1957, XXX, p. 233-235).
47. *Œcumenism and History* (*Eastern Churches Quarterly*, 1957, XII, p. 33-38).
48. *Vieux-catholiques et orthodoxes en quête d'une union depuis trois quarts de siècle* (*Istina*, 1958, p. 22-56).
49. *L'Érémitisme oriental* (à paraître dans le *Dictionnaire de Spiritualité*).

II. *Chroniques d'Irénikon.*

1929 : Chronique de l'Orthodoxie russe : p. 95-115 ; 261-269 ; 411-431 ; 578-608.
1930 : Chronique de l'Orthodoxie russe : p. 73-109 ; 309-365.
1933 : Chronique religieuse russe : p. 160-196.
1934 : Chronique religieuse russe : p. 51-79 ; 196-225.
1935 : Chronique religieuse orthodoxe : p. 612-638.
Chronique religieuse russe : p. 54-83 ; 179-188 ; 372-400
1937 : Chronique de l'Orthodoxie russe : p. 158-164.
Chronique religieuse : p. 386-443 ; 564-566.
1938 : Chronique religieuse : p. 363-391.
1939 : Chronique religieuse : Actualités : p. 39-83 ; 146-171 ; 248-290 ; 444-483 ; 577-586.
1940 : Chronique religieuse : Actualités : p. 80-124.
1945 : Éphémérides : p. 58-91.
1946 : Chronique des Actualités : p. 66-91 ; 191-213 ; 370-408

A partir de 1947 les chroniques des actualités ont été faites en collaboration, et les contributions de D. C. Lialine se raréfient de plus en plus.

III. *Revue des Revues.*

Irénikon 1929 (t. VI).

S. Bezobrazov, *Les principes de l'étude orthodoxe des Saintes Écritures* (R), p. 116-117. — N. Berdiaiev, *L'Obscurantisme* (R), p. 117. — Hiérom. Jean (Chakhovskoï), *Du jeûne* (R), p. 118. — N. Berdiaiev, *Les illusions et les réalités dans la psychologie de la jeunesse émigrée* (R), p. 119-120. — N. Losski, *La pensée scientifique moderne et la pensée mythologique* (R), 120. — L. Zander, *Le paradis terrestre* (R), p. 120-121. — B. Schmitt, *Zum Meinungskampf um Lehre und Bedeutung Wl. Solowjews*, p. 128. — S. von Popow, *Die Macht in den Schöpfungen und im Schicksal N. W. Gogols*, p. 129. — L. Kobilinski-Ellis, *W. Solowjews See-Lyrik*, p. 130. — S. Boulgakov, *Le visage créateur de l'Église* (R), p. 270-271. — A. V. Kartachev, *L'interprétation par le métropolite Philarète de la prière de la liturgie* « Pour la réunion de tous » (R), p. 271. — G. Fedotov, *La Russie existera-t-elle ?* (R), 271-272. — V. Zienkovski, *L'Église et la réaction* (R), p. 272. — G. Troubetskoï, *Le P. Isvolski, In Memoriam* (R), p. 273. — V. Zienkovski, *Il est temps* (R), p. 273. — *Autour de l'autocéphalie de l'Église orthodoxe polonaise* (R), p. 275. — Métr. Antoine, *Prône sur la mort de S. B. Grégoire IV, Patriarche d'Antioche* (R), p. 275. — Métrop. Antoine, *En quoi l'Orthodoxie a influencé les dernières œuvres du comte L. N. Tolstoï* (R), p. 276. — L. Kobilinski-Ellis, *A. Puschkin und P. Tschaadajew*, p. 277-278. — N. Alexéiev, *L'Occidentalisme russe* (R), p. 432-433. — V. P. Riabouchinski, *L'Esprit et le rite* (R), p. 437. — P. J. Dynko-Nikloski, *« Sobornost »* (R), p. 440-441. — Anastasia v. Georgien, *Ssergei Jessenin*, p. 441-442. — N. Berdiaiev, *Journal d'un philosophe* (R), p. 786. — F. Lieb, *L'Orthodoxie et le protestantisme* (R), p. 786. — M. Kourdioumov, *Dans la lumière du Thabor* (R), p. 787. — N. E. Fedorov, *Extraits de manuscrits posthumes* (R), p. 788-789. — M. A. Guéorguievski, *Le communisme chrétien primitif* (R), p. 789.— Arch. Nalimov, *Thèses des rapports sur la discipline pénitentielle contemporaine* (R), p. 790-792. — N. Berdiaiev, *L'arbre de vie et l'arbre de science* (R), p. 792. — N. Berdiaiev, *Au sujet du problème de l'idéologie du mouvement des étudiants russes chrétiens* (R), p. 796-797.

Irénikon 1930 (t. VII).

G. Florovskij, *Eucharistie et Sobornost* (R), p. 197. — J. Smolic, *Le grand starec Nil Sorskij* (R), p. 198. — S. Bulgakov, *Au sujet de la question de la discipline de la Pénitence et de la Communion* (R), p. 198. — S. Bezobrazov, *La conférence orientalo-occidentale de théologie scientifique à Novi-Sad* (R), p. 199. — G. Fedotov, *High Leigh : l'Union anglo-russe et la jeunesse* (R), p. 200. — N. Berdjaev, *Extrait des études sur J. Boehme* (R), p. 201 et 463. — S. Bulgakov, *L'Orthodoxie et le socialisme* (R),

p. 202. — P. KALININ, *Soyez toujours heureux; La réponse orthodoxe* (R), p. 203-204. — V. ZĚNKOVSKIJ, *Essai sur l'idéologie du Mouvement des étudiants russes* (R), p. 204. — P. KALININ, *La voie orthodoxe* (R), p. 204. — A. KARTAŠEV, *Encore à propos de l'idéologie* (R), p. 206-207. — P. PROZOROV, *Pas la paix, mais le glaive* (R), p. 210. — G. FEDOTOV, *Nihilisme russe ou culture orthodoxe ?* (R), p. 213, — A. Č. *Le Problème de l'art dans l'éducation religieuse* (R), p. 214. — A. SAVOSTJANOV, *Le grand intercesseur et ascète de l'Église orthodoxe, Jean Sergiev* (R), p. 215. — P. SUCHOZANET, *La foi qui sauve et l'erreur qui perd* (R), p. 217. — S. ČETVERIKOV, *L'hiérarque du Christ, Nicolas le thaumaturge* (R), p. 219. — T. A., *La Pologne* (R), p. 219-220. — ÉV. BENJAMIN, *A l'occasion de la sereine fête de Noël* (R), p. 220. — S. BULGAKOV, *L'Académie théologique de Paris* (R), p. 221. — Mgr DE ROPP, *A propos d'une question brûlante* (R), p. 221. — A. DOMBROWSKI, *Le monastère de rite grécoslave d'Albertyn* (R), p. 223. — S. v. POPOW, *Die Jurodiwen*, p. 224. — W. N. ILJIN, *Die Lehre von Sophia, der Weisheit Gottes*, p. 225. — Prinz. Anastasia von GEORGIEN, *Der Versuch einer Klosterreform im Zarenreich*, p. 226. — L. KOBILINSKI-ELLIS, *Von dem altrussischen religiösen Epos*, p. 226. — S. BULGAKOV, *Le dogme eucharistique* (R), p. 461. — J. SAZONOVA, *Les aspirations religieuses traduites dans la littérature soviétique* (R), p. 463. — S. BULGAKOV, *Un nouveau scandale dans le monde chrétien* (R), p. 464-465. — S. ČETVERIKOV, *Deux mondes* (R), p. 465. — V. ZĚNKOVSKIJ, *L'art et la vie spirituelle en nous* (R), p. 466. — S. FRANK, *Christianisme et socialisme* (R), p. 467. — C. ŠEVIČ, *Religion et collectivisation* (R), p. 468. — Dr. I. PUSINO, *Der russische Katholizismus*, p. 469. — S. ČETVERIKOV, *L'Eucharistie, centre de la vie chrétienne* (R), p. 599. — M. KURDJUMOV, *L'Orthodoxie et le bolchévisme* (R), p. 599. — V. ZĚNKOVSKIJ, *Le congrès d'Athènes* (R), p. 601. — N. BERDJAEV, *Orient et Occident* (R), p. 602. — V. ZĚNKOVSKIJ, *Au sujet de la question dite « œcuménique »* (R), p. 605. — L. LIPEROVSKIJ, *Que tous soient un* (R), p. 605. — F. PJAROV, *La conférence d'Athènes* (R), p. 605-606. — *Nouveau plaidoyer du Věstnik en faveur du mouvement œcuménique* (R), p. 607. — S. ČETVERIKOV, *L'œcuménisme et l'unité de l'Église* (R), p. 607. — S. BULGAKOV, *Le fondement dogmatique de la culture* (R), p. 607-608. — C. SEREŽNIKOV, *Le « lieu saint » en histoire et la critique historique* (R), p. 608. — C. SEREŽNIKOV, *A propos de la science et de la philosophie religieuse* (R), p. 609. — V. ZĚNKOVSKIJ, *L'idée de science religieuse* (R), p. 609. — G. GRABBE, *Les anglicans et l'Église orthodoxe* (R), p. 610. — J. GARDNER, *Le sens mystique des matines du samedi saint* (R), p. 613. — A. DAMASKIN, *La laure de l'Assomption de Počaev* (R), p. 613. — G. GRABBE, *La vraie Sobornost* (R), p. 614. — G. R., *La réponse d'un prêtre orthodoxe à l'évêque Lozinskij* (R), p. 615. — K. N., *Sur le seuil d'une porte ouverte (Pologne)* (R), p. 616-617. — HIÉROSCHIMOMOINE A., *Le grand carême au Mont Athos* (R), p. 620. — E. KOVALEVSKIJ, *Le pouvoir des évêques et la Sobornost* (R), p. 622. — MARGUERITE K., *Pensées sur l'Orthodoxie* (R), p. 629. — G. MAKLAKOV, *Le principe de la « Sobornost » et son application* (R), p. 631-632. — J. B. AUFHAUSER, *Der Missionsgedanke in seiner praktischen Auswirkung bei den orientalischen christlichen Sonderkirchen*, p. 633. — E. BELENSSON, *Zwei Typen der Heiligkeit*, p. 634. — A. SALTYKOW, *Aus dem Schicksalsbuch der Orthodoxie*, p. 634.

IRÉNIKON 1931 (t. VIII).

V. ZĚNKOVSKIJ, *Le Platonisme surmonté et le problème de la sophianité du monde* (R), p. 187. — A. KARPOV, *La conférence anglo-russe de High Leigh*, p. 188. — G. FLOROVSKIJ, *La controverse sur l'idéalisme allemand* (R), p. 188-189. — N. AFANASJEV, *Les conciles œcuméniques* (R), p. 189.— N. BERDJAEV, *Pour défendre A. Blok* (R), p. 190. — S. BULGAKOV, *Le ministère ecclésiastique du « Mouvement »* (R), p. 191-192. — G. FEDOTOV, *Au sujet de la situation de l'Église russe* (R), p. 192. — V. ZĚNKOVSKIJ, *Organisme ou organisation* (R), p. 192. — J. LAGOVSKIJ, *« A moi la vengeance et la rétribution »* (R), p. 193. — V. ILJIN, *Études sur la culture russe* (R), p. 193, 197. — J. L. *« A un viel ami » (Dissensions hiérarchiques)* (R), p. 194. — G. FEDOTOV, *Église russe ou classe cléricale?* (R), p. 195-196. — N. BERDJAEV, *Le christianisme et la question juive* (R), p. 197. — V. SKVORCOV, *Leçon de tolérance religieuse* (R), p. 198-199. — V. ŽELĚZNJAKOVIČ, *A propos de la controverse sur l'union* (R), p. 200. — *A propos de la langue liturgique* (R), p. 200. — G. G., *Irénikon* (R), p. 202. — P. KOVALEVSKIJ, *État actuel de la question de la convocation d'un concile œcuménique* (R), p. 205. — M. POSNOV, *Le métropolite Antoine comme théologien* (R), p. 206. — ARMENTARIJ, *La tentation de Rome* (R), p. 208-209. — A. SALTYKOW, *Das dritte Rom*, p. 211. — B. SCHMITT, *Der Bolschewismus als Daemonie*, p. 212-213. — S. BULGAKOV, *Judas l'Iscariote* (R), p. 592-593. — S. FRANK, *Dostoevskij et la crise de l'humanisme* (R), p. 593. — MOINE RUSSE, *La vie spirituelle et l'économie* (R), p. 593-594. — N. ALEXĚEV, *Christianisme et socialisme* (R), 594-595. — N. BERDJAEV, *Tendance littéraire et service social* (R), 596. — J. LAGOVSKIJ, *L'œuvre panorthodoxe* (R), p. 597. — V. ILJIN, *Études sur la culture russe* (R), p. 597-598. — KALAŠNIKOV, *Orthodoxie et hétérodoxie* (R), p. 599. — N. BERDJAEV, *La crise du christianisme et la crise de la culture* (R), 600. — ŽELĚZNJAKOVIČ, *Encore à propos de la controverse sur l'union* (R), p. 603. — M. ZYZYKIN, *L'autocéphalie et les principes de son application* (R), p. 605. — *Du chant ecclésiastique* (R), p. 607. — A. SALTYKOW, *Die Malteser Episode unter der Regierung des Kaisers Paul*, p. 609. — C. BOURGEOIS, *For the Understanding of the Eastern Churches*, p. 611. — MAR IVANIOS, *The Malabar Reunion*, p. 612. — CH. BOURGEOIS, *Le slavisme et l'Asie*, p. 759.

IRÉNIKON 1932 (t. IX).

F. DOSTOJEVSKIJ, *Auseinandersetzung der Aufklärung*, p. 198. — N. BERDJAEV, *La vérité et le mensonge du communisme* (R), p. 199. — A. KARPOV, *La cinquième conférence anglo-russe* (R), p. 200-201. — S. BULGAKOV, *Orthodoxie et culture* (R), p. 203. — L. P. LIPEROVSKIJ, *Le mystère du mariage* (R), p. 204. — L. ZANDER, *En Amérique* (R), p. 205-206. — M. ZYZYKIN, *Les tendances particulières de l'Église russe* (R), p. 206. — J. GARDNER, *La musique instrumentale et le chant polyphonique dans la liturgie orthodoxe* (R), p. 207. — M. ZYZYKIN, *L'autocéphalie et les principes de son application* (R), p. 208-209. — G. FLOROVSKIJ, *Fragments théologiques* (R), p. 440. — V. ZANDER, *L'icone de la Sainte Trinité* (R), p. 441. — N. ARSENJEV, *Le mouvement pour l'union des Églises* (R), p. 441. —

S. BULGAKOV, *Le Saint Graal* (R), p. 442. — G. FEDOROV, *L'Orthodoxie et la critique historique* (R), p. 443. — J. LAGOVSKIJ, *Salut et culture* (R), p. 443. — R. P., *L'Union des Églises et la politique de Rome* (R), p. 446-447. — J. LAGOVSKIJ, *A tous ceux qui se méfient* (R), p. 448. — N. KARNOŽICKIJ, *La pitié, fondement de l'amour du prochain dans la vie russe* (R), p. 449. — N. ARSENJEV, *Les travaux de la commission théologique mixte pour le rapprochement de l'Église orthodoxe et anglicane* (R), p. 453.— Arch. ALEXIS, *L'attitude du métropolite Pierre Moghila envers l'union* (R), p. 454.

IRÉNIKON 1933 (t. X).

B. VYŠESLAVCEV, *Le mythe de la chute* (R), p. 270. — P. BIZILLI, *P. A. Bakunin* (R), p. 270. — S. ČETVERIKOV, *Les difficultés de la vie religieuse de l'enfance et de la jeunesse* (R), p. 270-271. — G. FEDOTOV, *L'Esprit-Saint dans la nature et dans la culture* (R), p. 271-272. — A. LAZAREV, *Le destin philosophique de William James* (R), p. 272. — N. BERDJAEV, *L'état spirituel du monde contemporain* (R), p. 272. — N. ARSENJEV, *La théologie anglicane contemporaine* (R), p. 273. — G. FEDOTOV, *L'humanisme chrétien* (R), p. 274. — Hiérom. JEAN, *Les voies droites* (R), p. 275. — B. VYŠESLAVCEV, *L'élevé et le haut* (R), p. 275. — *Lettre au sujet de la société ecclésiastique* (R), p. 276. — V. ILJIN, *Le vénérable Séraphim, joie de la terre russe* (R), p. 276. — Hiérom. ALEXANDRE, *Rome et les Irénistes* (R), p. 277. — A. M., *Optino et le grand starec* (R), p. 278. — P. OGICKIJ, *La toute pureté de la Mère de Dieu* (R), p. 279.

IRÉNIKON 1934 (t. XI).

S. BULGAKOV, *Dans la voie du dogme* (R), p. 584. — W. N. ILJIN, *Was ist Sobornost?*, p. 585. — N. AFANASJEV, *Les canons et la conscience canonique* (R), p. 586. — N. BERDJAEV, *Deux conceptions du christianisme* (R), p. 586. — J. ŠACHOVSKOJ, *Le baptême de la science* (R), p. 587. — H. HOFFSTETTER, *Le christianisme social* (R), p. 589. — G. FLOROVSKIJ, *Die Krise des deutschen Idealismus*, p. 590. — J. REIMERS, *Liberté et égalité* (R), p. 590. — L. ŠESTOV, *Martin Buber* (R), p. 590. — S. FRANK, *La religiosité de Puškin* (R), p. 591. — N. F. FEDOROV, *Sa vie et sa doctrine* (R), p. 591. — N. F. FEDOROV, *Qu'est-ce que le bien?* (R), p. 592. — D. MELNIKOV, *Qu'est-ce que la mort?* (R), p. 592. — B. VYŠESLAVCEV, *La tragédie de l'élevé et la spéculation sur l'abaissement* (R), p. 593. — V. ZĚNKOVSKIJ, *Le problème de la beauté chez Dostoevskij* (R), p. 593. — G. FLOROVSKIJ, *Le chrétien dans l'Église* (R), p. 595. — Pr. TUČEMSKIJ, *L'Église, la famille et l'école* (R), p. 595. — Arch. PANTELEIMON, *La compréhension orthodoxe de la Croix du Christ* (R), p. 596. — Arch. ALEXIS, *S. Séraphim de Sarov* (R), p. 597. — P. GRABBE, *La profession publique d'hérésie* (R), p. 598. — M. ZYZYKIN, *La position canonique d'un évêque dans l'Église orthodoxe* (R), p. 599. — N. ZERNOV, *S. Cyprien de Carthage et l'unité de l'Église œcuménique* (R), p. 602. — Pr. PONOMAREV, *Où est la vérité?* (R), p. 603. — J. F., *Le rapt des âmes* (R), p. 604.

IRÉNIKON 1936 (t. XIII).

B. VYŠESLAVCEV, *Le problème de l'autorité* (R), p. 99. — V. VEIDLE, *La décomposition de l'art* (R), p. 99. — N. BERDJAEV, *Le polythéisme et le nationalisme* (R), p. 99-100. — N. LOSSKIJ, *Les visions des saints et des mystiques* (R), p. 100. — N. ZERNOV, *L'Orthodoxie et l'anglicanisme* (R), p. 100-101. — A. KARTAŠEV, *L'Église et la nation* (R), p. 102. — P. G. FLOROVSKIJ, *Des frontières de l'Église* (R), p. 102-103. — N. BERDJAEV, *La connaissance et la communion* (R), p. 103. — N. ZERNOV, *La réforme de l'Église russe et l'épiscopat d'avant la révolution* (R), p. 104. — N. AFANASJEV, *Deux idées de l'Église universelle* (R), p. 104. — S. FRANK, *La philosophie et la vie* (R), p. 105. — G. FEDOTOV, *La Terre-Mère* (R), p. 105. — B. VREVSKIJ, *De la foi à la conscience de Dieu* (R), p. 105. — N. BERDJAEV, *De l'optimisme et du pessimisme chrétien* (R), p. 105-106. — S. N. TRUBECKOJ, *Fragments sur la Sainte Sophie, l'Église russe et la foi orthodoxe* (R), p. 106. — A. KARTAŠEV, *L'Église dans sa réalisation historique* (R), p. 107. — A. IZJUMOV, *Le retour spirituel de V. S. Pečerin dans sa patrie* (R), p. 107. — N. ZERNOV, *L'unité de l'Église anglicane* (R), p. 107. — N. BERDJAEV, *Encore au sujet du pessimisme et de l'optimisme chrétiens* (R), p. 108-109. — N. BERDJAEV, *La renaissance spirituelle en Russie au début du XXe siècle et la revue « Put »* (R), p. 109. — S. BULGAKOV, *La hiérarchie et les sacrements* (R), p. 109-110. — B. VYŠESLAVCEV, *L'image de Dieu dans l'être de l'homme* (R), p. 110. — N. BERDJAEV, *L'esprit du Grand Inquisiteur* (R), p. 110-111. — G. FEDOTOV, *Lutte pour l'art* (R), p. 111-112. — N. BERDJAEV, *De la mission prophétique de la parole et de la pensée* (R), p. 112. — J. DANZAS, *La voie de la philosophie religieuse russe*, p. 113.

IV. *Recensions de livres dans Irénikon* [1].

1929

A. DE VRIES, *Die Sowjetunion nach dem Tode Lenins*, p. 622.

1930

L. ZANDER, *Auprès des sanctuaires familiers* (R), p. 497. — N. NEKRASSOV, *Poems*, p. 501. — E. N. TROUBETZKOY, *Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei*, p. 638. — M. D'HERBIGNY, *La guerre antireligieuse en Russie soviétique*, p. 750.

1931

G. TRUBETZKOY, *Die Glaubensverfolgung in Sowjetrussland*, p. 83. — V. N. ILJIN, *Le tombeau scellé. La Pâque de l'incorruption* (R), p. 217. — P. SCHWEINFURTH, *Geschichte der russischen Malerei*, p. 218. — G. TRUBECKOJ, *Krasnaja Rossija, svjataja Rus* (R), p. 218. — A. RENIZOV, *La figure*

1. N'ont été signalées que les recensions d'ouvrages concernant la philosophie religieuse, la Russie et l'œcuménisme.

de Nicolas le Thaumaturge (R), p. 219. — *Osnovy christianskago sojuza molodych ljudej* (R), p. 220.

1932

Pravoslavnaja Mysl (Mél. Glubokovskij), p. 117-118. — Vl. Soloviev, *Les fondements spirituels de la vie*, p. 296-297. — Symeon der Neue Theologe, *Licht vom Licht*, p. 211. — N. Berdjaev, *De la destinée de l'Homme* (R), p. 298. — I. Tourguéniev, *Loukéria*, p. 404. — D. A. Hakel, *Die Trinität in der Kunst*, p. 519.

1933

A. G. Hebert, *Intercommunion*, p. 518-520. — D. Kobilinski-Ellis, *W. A. Joukowski*, p. 386.

1934

S. Bulgakov, *Ikona i ikonopočitanie*, p. 270. — G. Florovsky, *Les Pères byzantins du Ve au VIIIe siècle* (R), p. 459.

1935

S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, p. 202. — E. M. Almedingen, *From Rome to Canterbury*, p. 311. — E. M. Almedingen, *The Pilgrimage of a soul*, p. 311. — Comtesse d'Adhémar, *En quête d'une Église, Ma jeunesse protestante*, p. 311. — A. H. Dakin, *Von Hügel and the Supernatural*, p. 427. — E. Thurneysen, *Dostoevski ou les confins de l'homme*, p. 430. — *The Church of God*, p. 543. — M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, p. 567. — A. Tchékhov, *Correspondance*, p. 572. — H. L. Stewart, *Modernism, past and present*, p. 686.

1936

N. Berdjaev, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit*, p. 141. — P. Hensel, *Religionsphilosophie*, p. 245. — C. Clemen, *Grundriss der Religionsphilosophie*, p. 245. — N. Berdjaev, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 377. — N. Berdjaev, *Le moi et le monde des objets*, p. 377. — K. Močulskij, *La voie spirituelle de Gogol* (R), p. 379. — *Kyrios*, Vierteljahrschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas, p. 493. — A. van der Mensbrugghe, *From Dyad to Triad*, p. 605. — M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Fr. von Hügel*, p. 627. — A. Zari, *Federico von Hügel*, p. 627. — F. Lieb, *Das geistige Gesicht des Bolschewismus*, p. 748.

1937

F. Lovsky, *Soren Kierkegaard*, p. 104. — L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, p. 104. — N. Berdjaev, *The Meaning of History*, p. 106. — W. Keilbach, *Die Problematik der Religion*, p. 107. — T. Spáčil, *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate,*

p. 197. — A. Keller, *Heutige Fragen der ökumenischen Bewegung*, p. 199. — E. Mahler, *Die russische Totenklage*, p. 201. — N. Berdjaev, *L'esprit et la réalité* (R), p. 502. — N. Berdjaev, *Von der Würde des Christentums*, p. 210. — I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, p. 207. — H. Bornkamm, *Der Protestantische Mensch nach dem augsburgischen Bekenntnis*, p. 300. — E. Weichssler, *Hellas im Evangelium*, p. 305. — J. Boisset, *Essai sur la nature de l'Homme dans la révélation chrétienne*, p. 463. — A. Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens*, p. 465. — A. Rademacher, *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, p. 465. — N. Nédoncelle, *Les leçons spirituelles du XIXe siècle*, p. 496. — *Hegel bei den Slaven*, p. 500. — G. Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*, p. 501. — A. Senaud, *Christian Unity*, p. 590. — A. Salajka, *La science des théologiens russes sur la rédemption du Christ*, p. 595. — E. Denissoff, *L'Église russe devant le thomisme*, p. 595.

1938

Arch. Anastase, *Les conversations avec son propre cœur* (R), p. 88. — J. Macmurray, *The Structure of Religious Experience*, p. 86. — C. L. Schroeder, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie*, p. 103. — *Pouchkine, Revue de littérature comparée*, p. 104. — D. F. Swenson, *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy by J. Climacus*, p. 190. — A. G. Hebert, *Grace and Nature*, p. 194. — S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, p. 195. — *Le ministre sacré*, p. 199. — *Lětopis, La culture orthodoxe*, p. 199. — N. Berdjaev, *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*, p. 199. — *Second Survey on the Affairs of the Orthodox Churches*, p. 201. — A.G.B. West, *Memories of Brooke Foss Westcott*, p. 204. — W. A. Visser 't Hooft, *None other Gods*, p. 206. — *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*, p. 206. — R. P. Jean, *Catholique et Orthodoxe*, p. 207. — E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik d. 17. Jahrhund.*, p. 293. — S. Bulgakov, *Le Consolateur*, p. 297. — V. Losskij, *La controverse sur la Sophia* (R), p. 298. — H. Tewes, *Franz von Baader*, p. 303. — S. Frank, *La connaissance et l'être*, p. 394. — B. Baetmann, *Reform-Katholizismus?*, p. 395. — N. Zernov, *Moscow the Third Rome*, p. 97. — G. Florovskij, *Les Voies de la théologie russe* (R), p. 397. — M. D. Petre, *Von Hügel und Tyrrell*, p. 411. — N. Ehrenström, *Christian Faith and the Modern State*, p. 413. — *Živoe predanie*, p. 506. — N. Ladomersky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption*, p. 507. — Métr. Éleuthère, *De la Rédemption* (R), p. 508. — Aulén, etc., *Revelation*, p. 520. — K. Barth, *Drei Predigten*, p. 583. — A. Titius, *Beiträge zur Religionsphilosophie*, p. 574. — *The Ministry and the Sacraments*, p. 596.

1939

African Spir, *Paroles d'un Sage*, p. 85. — N. Berdiaeff, *Constantin Leontieff*, p. 85. — N. Soederblom, *Dieu vivant dans l'Histoire*, p. 87. — Luther, *Traité du Serf Arbitre*, p. 87. — J.-A. Moehler, *L'Unité dans l'Église*, p. 94. — Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie roumaine*, p. 100. — Arch. Cyprien, *Le Père Antoine Kapustin* (R), 108. —

K. Umland, *Nietzsches Würdigung des Menschen*, p. 179. — I. Bunin, *La libération de Tolstoï* (R), p. 179. — N. Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, p. 181. — *Church, Community and State* (différents ouvrages œcuméniques), p. 202-204. — A. Keller, *Five Minutes to Twelve*, p. 205. — J. Lewis May, *Father Tyrrell and the Modernist Movement*, p. 374. — *Towards Reunion*, p. 376. — H. L. Goudge, *The Church of England and Reunion*, p. 378. — P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, p. 488. — N. Berdiaeff, *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*, p. 488. — U. Padovani, *La Filosofia della religione e il Problema della Vita*, p. 491. — J. Frank-Duquenne, *La Doctrine de l'Église catholique-orthodoxe*, p. 493. — C. Swiétlinski, *La conception sociologique de l'œcuménisme dans la pensée religieuse russe contemporaine*, p. 499. — M.-J. Congar, *Divided Christendom*, p. 517. — *The Edinburgh Conference on Faith and Order*, p. 519. — *Getting Together*, p. 519. — *The World Mission of the Church*, p. 519.

1940

S. L. Frank, *L'Inconnaissable* (R), p. 139. — L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, p. 143. — H. Thielicke, *Die Krisis der Theologie*, p. 144.

1943

(Questions sur l'Église et son Unité). B. Schultze, *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, p. 79-80. — P. Baron, *Un théologien orthodoxe russe au XIXe siècle, A. S. Khomiakov*, p. 83-84. — *Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*, p. 86-87. — A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, p. 89-90. — M.-J. Congar, *Esquisse du mystère de l'Église*, p. 90. — J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, p. 91-92. — F. Parpert, *Die endlose Reformation*, p. 93.

1945

A. Nygren, *Erôs et Agapè*, p. 93. — E. I. Watkin, *The Catholic Centre*, p. 99. — *Die Kirche Christi*, p. 103. — *Oekumenisches Jahrbuch 1936-37*, p. 120. — Mgr Besson, *Vers la Paix religieuse*, p. 124. — A. Keller, *Wege zum religiösen Frieden*, p. 124. — M. Kurdjumov, *Rome et l'Église orthodoxe* (R), p. 125. — N. Zernov, *St. Sergius, Builder of Russia*, p. 126. — S. Papakosta, *Eusebius Matthopoulos, founder of Zoe*, p. 126. — N. Arseniev, *Holy Moscow*, p. 126. — H. R. Wilson, *An Anglican in Estonia*, p. 126. — M. R. Loughborough, *Roumanian Pilgrimage*, p. 126.

1946

M. Ziegler, *Protestantism between Rome and Moscow*, p. 117. — E. Lampert, *Nicolas Berdyaev and the New Middle Ages*, p. 219. — H. H. Henson, *The Church of England*, p. 230. — H. Iswolsky, *Soul of Russia*, p. 233. — P. B. Anderson, *People, Church and State in Modern Russia*, p. 233. — F. L. Cross, *Darwell Stone*, p. 235. — A. G. Hebert, *Unity in Truth*, p. 239. — H. Martin, *Christian Reunion*, p. 239. — E. A.

PAYNE, *The Free Church Tradition in the Life of England*, p. 453. — H. M. WADDAMS, *The Swedish Church*, p. 456. — M. VILLAIN, *Pour l'Unité chrétienne*, p. 460. — VILLAIN et CLÉMENCE, *Pour l'Unité chrétienne*, p. 460.

1947

M. THURIAN, *Joie du Ciel sur la terre*, p. 116. — H. G. G. HERKLOTS, *For Such a Time as This*, p. 134. — H. G. G. HERKLOTS, *These Denominations*, p. 135. — L. HODGSON, *The Doctrine of the Church of England*, p. 135. — S. BULGAKOV, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, p. 230. — *Origine et Nature de l'Église*, p. 233. — S. BULGAKOV, *Notes autobiographiques* (R), p. 245. — T. O. WEDEL, *The Coming Great Church*, p. 246. — W. J. PHYTHIAN-ADAMS, *The Way of At-one-ment*, p. 349. — S. TROMP, *Actio catholica in Corpore Christi*, p. 353. — N. ZERNOV, *Three Russian Prophets*, p. 365. — E. I. WATKIN, *The Balance of Truth*, p. 448. — S. L. FRANK, *God with Us*, p. 448. — J. MADAULE, *Le christianisme de Dostoevski*, p. 449. — W. SCHUBART. *Dostojewski und Nietzsche*, p. 449. — L. ZANDER, *Dostoievsky*, p. 449. — E. PORRET, *La philosophie chrétienne en Russie*, p. 450. — V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 451. — H. KRAEMER, *L'Église chrétienne dans la crise mondiale*, p. 469. — R. AUBERT, *Le Saint-Siège et l'Union des Églises*, p. 469. — W. A. BROWN, *Toward a United Church*, p. 470.

1948

S. BULGAKOV, *L'Épouse de l'Agneau. Du Théandrisme* (R), p. 105. — *Church Life in Europe and the Near East*, p. 121. — G. F. NUTTALL, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, p. 122. — M. BOEGNER, *Le Problème de l'Unité chrétienne*, p. 131. — *The Holy Communion*, p. 132. — *The South India Scheme*, p. 132. — H. G. G. HERKLOTS, *Pilgrimage to Amsterdam*, p. 133. — F. M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche*, p. 229. — *Le Problème de l'Église*, p. 230. — R. DE PURY, *La maison de Dieu*, p. 230. — N. BERDJAEV, *L'idée russe* (R), p. 235. — W. G. BRANSON, *The Church of England*, p. 236. — J. McL. CAMPBELL, *Lambeth Calls*, p. 236. — C. HOPF, *Martin Bucer and the English Reformation*, p. 242. — P. P. MANNA, *I Fratelli separati e noi*, p. 244. — S. ZANKOW, *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, p. 244. — M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'Amour*, p. 336. — *The Nature of the Church*, p. 341. — *The Chronicle of Convocation*, p. 354. — *William Temple and his Message*, p. 355. — H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, p. 357. — M. RAMSEY, *The Church of England and the Eastern Orthodox Church*, p. 358. — N. BERDJAEV, *Essai d'une métaphysique eschatologique*, p. 447. — N. BERDJAEV, *De l'esclavage et de la liberté*, p. 447. — K. BARTH, *Connaître Dieu et le servir*, p. 450. — *Je bâtirai mon Église*, p. 456. — A. T. P. WILLIAMS, *The Anglican Tradition in the Life of England*, p. 461. — *Walter Howard Frere*, p. 467.

1949

Bogoslovskaja Mysl, p. 89. — *Orthodox Statements on Anglican Orders*, p. 91. — M. BARONCHELLI, *Ecumenismo cattolico*, p. 109. — H. R. T.

Brandreth, *Episcopi vagantes and the Anglican Church*, p. 111. — H. R. T. Brandreth, *The Oecumenical Ideals of the Oxford Movement*, p. 111. — *The Chronicle of Convocation*, p. 222. — P. S. Watson, *Let God be God*, p. 440. — W. Robinson, *The Biblical Doctrine of the Church*, p. 443. — W. A. Visser 't Hooft, *La Royauté de Jésus-Christ*, p. 443. — K. L. Garrick Smith, *The Church and the Churches*, p. 459.

1950

World Conference on Faith and Order, p. 124. — L. Newbegin, *The Reunion of the Church*, p. 125. — R. Rouse, *The World's Student Christian Federation*, p. 125. — S. de Diétrich, *Cinquante ans d'Histoire*, p. 126. — A. V. Rice, *A History of the World's Young Women's Christian Association*, p. 126. — W. Schweitzer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*, p. 235. — *Les récits d'un pèlerin à son Père spirituel* (R), p. 239. — C. Močulsky, *Dostoevskij* (R), p. 246. — O. Tomkins, *The Wholeness of the Church*, p. 254. — Florovskyz, etc., *La Sainte Église universelle*, p. 357.

1951

B. Schultze, *Russische Denker*, p. 115. — N. Berdjaev, *La Connaissance de soi* (R), p. 257. — N. Berdjaev, *Dream and Reality*, p. 257. — *World Council of Churches*, p. 282. — K. N. Nikolaev, *Le Rite oriental* (R), p. 283. — Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, p. 508. — Archim. Cyprien, *L'anthropologie de S. Grégoire Palamas* (R), p. 514.

1952

World Council of Churches, p. 111. — B. Zenkovsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*, p. 314. — V. Zenkovskij, *Histoire de la Philosophie russe* (R), p. 418. — N. Zernov, *The Reintegration of the Church*, p. 435. — A. Gratieux, *L'amitié au service de l'Union*, p. 438. — H. Hemmer, *Monsieur Portal*, p. 435.

1953

W. A. Visser 't Hooft, *The Meaning of Ecumenical*, p. 440. — *The Third World Conference on Faith and Order*, p. 440.

1954

Commission on Faith and Order of the World Council of Churches, p. 239. — B. Zajcev, *Žukovskij*, p. 360. — L. A. Zander, *Dostoevsky*, p. 360. — T. Karsavina, *Theatre Street*, p. 361. — M. V. Zyzykin, *Les énigmes de l'empereur Alexandre I* (R), p. 361. — U. Pope-Hennessy, *A Czarina's Story*, p. 366. — A. Schmemann, *La voie historique de l'Orthodoxie* (R), p. 366.

1955

H. G. G. Herklots, *Looking at Evanston*, p. 138. — *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches*, p. 138. — *Evanston Essentials*, p. 139. — *Minutes and Reports of the 7th Meeting of the Central Committee of the W. C. C.*, p. 139. — G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, p. 246. — *Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne*, p. 247. — Brillet, etc., *Le Christ, réconciliateur des chrétiens*, p. 247 — *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, p. 248. — V. I. Alekseev, *La Russie invisible, La Russie militaire* (R), p. 356. — G. P. Fedotov, *Cité nouvelle* (R), p. 356. — *L'Orthodoxie vécue* (R), p. 356. — *The Evanston Report*, p. 488.

1956

Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 99. — G. Philips, *Le rôle du laïcat dans l'Église*, p. 102. — N. Afanasjev, *Le ministère des laïcs dans l'Église* (R), p. 102. — Grand-Duc Gabriel Constantinovič, *Au Palais de marbre* (R), p. 118. — H. A. Hodges, *Anglicanism and Orthodoxy*, p. 118. — *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches*, p. 119. — D. J. Leclercq, *Seul avec Dieu*, p. 344. — M. Reding, *Thomas von Aquin und Karl Marx*, p. 359. — G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, p. 359. — C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, p. 452. — Év. Cassien, *Le Christ et la première génération chrétienne* (R), p. 452. — *La Pensée orthodoxe IX et X* (R), p. 454. — T. F. Torrance, *Royal Priesthood*, p. 457. — E. G. Léonard, *Le Protestantisme français*, p. 458. — T. F. Torrance, *Les Réformateurs et la fin des temps*, p. 459. — K. Barth, *Hegel*, p. 459. — P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, p. 460. — *Documents on Christianity*, p. 479. — *Minutes of the Working Committee July 1956*, p. 480.

1957

W. A. Visser 't Hooft, *Le Renouveau de l'Église*, p. 251. — Arch. Cyprien, *Le ministère pastoral orthodoxe* (R), p. 252. — J. W. Grant, *Free Churchmanship in England, 1870-1940*, p. 264. — *The Third Hour*, p. 264. — C. P. Shedd, etc., *History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations*, p. 505. — W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Oekumene*, p. 506.

3. La Ve Semaine d'Études liturgiques de l'Institut Saint-Serge.

Du 1er au 5 juillet s'est tenue à l'Institut de Théologie Orthodoxe de la rue de Crimée, à Paris, la cinquième Semaine d'Études liturgiques. Ces journées durant lesquelles l'Institut Saint-Serge invite si fraternellement chaque année des spécialistes des diverses confessions chrétiennes, qui se réunissent autour d'un thème de recherche concernant l'histoire de la liturgie, sont devenues désormais

une véritable tradition. D'une année sur l'autre les participants sont heureux de s'y retrouver et d'y prendre de nouveaux contacts dans cette atmosphère si accueillante et sympathique. La qualité des communications et la fidélité des congressistes témoignent du grand intérêt que l'on porte dans l'ensemble du monde chrétien à cette initiative des professeurs de théologie orthodoxe de Paris. Il n'est que juste d'exprimer une nouvelle fois ici la gratitude que les membres du congrès gardent à l'endroit des organisateurs et spécialement du plus actif parmi eux, le T. R. P. Archimandrite Cyprien Kern, promoteur discret, mais inlassable cheville-ouvrière de ces rencontres. Sur lui repose chaque année la plus lourde part de la mise sur pied et de la bonne marche de ces conférences. Puisque c'est à lui, dans une si large mesure, qu'elles doivent leur succès, il est juste de lui rendre ici l'hommage de notre commune reconnaissance.

L'ouverture des journées d'étude de Saint-Serge fut honorée cette année de la présence de S. Ém. le métropolite Vladimir qui tint à manifester ainsi l'importance que la hiérarchie orthodoxe attache à ces contacts entre liturgistes des diverses confessions chrétiennes. Tous les participants auront été très sensibles à la marque d'intérêt paternel que leur a donné par là l'auguste prélat.

Le Rme P. D. Bernard Capelle ouvrit la série des conférences par une communication sur l'initiation chrétienne d'après Théodore de Mopsueste. La découverte des Homélies catéchétiques de S. Jean Chrysostome remettra peut-être en question plus d'un aspect de la liturgie baptismale antiochienne du IVe siècle, aussi le Rme P. s'est-il attaché surtout à la théologie de l'eucharistie chez Théodore. Il y a souligné la place considérable qu'y tiennent les notions eschatologiques d'immortalité et de résurrection et la fonction propre de l'Esprit-Saint.

L'après-midi, le prof. A. E. Rüthy a abordé une question que devaient toucher par la suite plusieurs autres conférenciers : celle de la valeur actuelle des cérémonies accompagnant le baptême : exorcismes, scrutins, etc... Mais son exposé se distingua par la franchise et la conviction avec laquelle il posa le problème de la revalorisation de ces rites dans la pastorale d'aujourd'hui. Puis Mgr Khouri-Sarkis, directeur de la belle revue *L'Orient Syrien*, nous entretint du problème posé par l'histoire des onctions baptismales dans la tradition de son Église.

Le mercredi matin, dom B. Botte nous fit part de ses recherches sur la Tradition Apostolique de S. Hippolyte et, en particulier, sur

la description qu'elle nous donne des rites baptismaux. Son exposé fut suivi de celui du pasteur R. Blanc qui nous parla de l'histoire et de la signification de la « confirmation » dans les Églises luthériennes de langue française, la confirmation luthérienne correspondant à peu près à ce que nous appelons le « renouvellement des vœux du baptême ». Dans l'après-midi, le prof. B. Exarchos de la Faculté de Théologie de Salonique s'attacha à retrouver les éléments essentiels de l'initiation baptismale dans les différents rites et fit à leur sujet des considérations d'ordre pastoral, soulignant spécialement l'importance du facteur communauté, trop méconnu aujourd'hui. Après lui, le Rev.Tr. G. Jalland reprit du point de vue historique l'évolution de l'initiation chrétienne. Spécialiste de l'Église du haut moyen âge, il était qualifié pour retracer les différentes étapes qui ont amené la dégénérescence des rites du catéchuménat.

Le lendemain on entendit d'abord un excellent exposé du comte B. Bobrinskoy sur la confirmation et la vie spirituelle d'après Nicolas Cabasilas, que les lecteurs d'*Irénikon* pourront lire prochainement dans notre revue ; puis une communication hors-programme de dom Ludger Bernhard, de Maria-Laach, sur la signification et l'origine du Ἓν βάπτισμα dans le Credo de Nicée-Constantinople.

L'après-midi était réservé au Rev. D. Webb, qui parla du développement des rites du baptême et de la confirmation du IIe au IVe s., et au R. P. J. Daniélou qui fit une conférence très brillante sur le symbolisme baptismal de l'eau vive.

Le Rev. F. L. Cross, l'organisateur bien connu des grands congrès patristiques d'Oxford, donna le vendredi matin une communication sur quelques aspects du baptême dans les premiers sacramentaires occidentaux, où il situa dans une perspective tout à fait neuve les relations du Gélasien avec les *Ordines Romani*. Son exposé fut suivi d'un commentaire dogmatique du rituel du baptême de l'Église Réformée de France, par le pasteur Marcel. L'après-midi enfin, deux conférences clôturèrent le congrès : celle de l'abbé R. Roques tout d'abord, sur le sens du baptême selon le pseudo-Denys — elle aussi nous a été promise par son auteur pour la revue *Irénikon* — et celle de S. Exc. Mgr Cassien, le vénéré Recteur de l'Institut Saint-Serge, qui s'attacha à dégager du Nouveau Testament les thèmes de la mort et de la vie et fit ressortir leur importance pour une saine intelligence du sacrement de baptême.

Avant de se séparer, on fixa le thème des conférences de l'an prochain. Les problèmes liturgiques posés par « le sacerdoce et le ministère » rencontrèrent l'agrément de tous les participants.

D. E. L.

4. Congrès de l'A.C.E.R.

Du 24 au 26 mai, s'est réuni à Bièvres (S. & O.), dans la belle propriété de la Roche-Dieu, le congrès annuel de printemps de l'Association Chrétienne des Étudiants Russes. Ces congrès sont une des manifestations les plus vivantes de la jeunesse Orthodoxe en France. Celui de cette année était centré sur le thème : Orthodoxie et monde moderne. La première journée fut consacrée à la méditation de divers thèmes spirituels : « La fête de la Pentecôte », sous la direction de F. Spassky ; « Bienheureux les pauvres en esprit », sous celle du R. P. A. Kniazeff ; « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église », sous celle de N. Koulomzine ; puis s'acheva par une grande conférence de M. L. Zander consacrée à « La crise du monde moderne ».

Le lendemain dimanche, le R. P. B. Zenkovsky parla de « nos responsabilités dans l'Église » et, l'après-midi, Mgr Cassien entretint l'auditoire de « Christ et César ».

Le lundi, dernier jour du congrès, on entendit deux conférences très vivantes et documentées sur la vie actuelle de l'Église Orthodoxe, par J. Meyendorff et N. Struve. L'après-midi, O. Clément exposa des vues assez personnelles sur « le Christianisme à l'origine et au-delà de la science ».

On se plaira à souligner ici, une fois de plus, l'esprit fraternel et profondément religieux de ces rencontres. La célébration de la divine liturgie chaque matin, dans une atmosphère de ferveur et de recueillement, et les nombreuses participations à la sainte communion contribuent beaucoup à leur donner ce haut niveau spirituel.

A l'occasion du congrès de Bièvres fut lancé le supplément français du *Vestnik (Messager)* de l'A.C.E.R. Ce nouveau périodique paraît sur seize pages (vingt pour le premier numéro) en langue française. La jeunesse à laquelle s'adresse le mouvement, lisant de moins en moins le russe, le *Messager* répond à une vraie nécessité. Relevons au sommaire du premier numéro : *Foi ou incrédulité*, par l'Arch. L. Gillet ; *la Vocation des jeunes dans l'Église*, par le P. G. Khodre ; et l'*Orthodoxie dans le monde*, par N. Struve. Deux notices nécrologiques sont consacrées à Mme Lot-Borodine et à Vl. Lossky dont la disparition a affecté si douloureusement la pensée religieuse russe. L'un et l'autre ont consacré leurs forces au ressourcement spirituel de l'Orthodoxie et leur influence s'est surtout exercée en France. Il était juste que ce premier numéro leur rendît hommage.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

W. Vischer. — Valeur de l'Ancien Testament. Commentaires des livres de Job, Esther, l'Ecclésiaste, le second Ésaïe, précédés d'une introduction. Genève, Labor et Fides, s. d. ; in-8, 190 p.

Cet ouvrage réunit en traduction française (elle est souvent aussi une révision) plusieurs cours et conférences donnés autrefois par l'A. Tenant compte des résultats des recherches bibliques, M. V. expose la signification chrétienne de l'A. T., parce qu'« elle seule correspond... au sens originel et le plus authentique de ces vieux documents » (p. 11). En ce qui concerne Job et le deutéro-Isaïe, cette tâche s'avère encore relativement facile, mais elle devient plus délicate, quand il s'agit de dégager l'enseignement religieux et chrétien de l'Ecclésiaste ou d'Esther. On comprend dès lors que l'exposé ne procède pas de la même façon dans les différents cas. Pour le livre de Job, par ex., l'A. se préoccupe principalement de l'analyse même du texte (les divisions par lesquelles l'A. veut marquer le développement de la discussion nous semblent un peu forcées) ; pour le livre d'Esther, au contraire, ce sont les considérations sur la valeur de ce livre pour le chrétien qui tiennent le plus de place : l'A. s'appuyant sur l'épître aux Romains, nous rappelle que le problème posé par ce livre, l'existence du peuple juif, est un problème éminemment chrétien (ce problème revêtait une grande actualité en Allemagne, où ces conférences furent données en 1933-1934). Les chants de l'Ebed-Iahvé sont étudiés dans le cadre de l'ensemble du deutéro-Isaïe ; l'A. suggère « qu'ils contiennent des révélations personnelles par lesquelles le prophète a été fortifié, révélations qu'il aurait notées sans les insérer lui-même dans son message » (p. 154). Le caractère messianique de ces textes est énoncé ainsi : « C'est en considération d'un témoin du Messie que les chants parlent du Messie lui-même » (p. 179). D. M. V. d. H.

J. Steinmann. — Le Livre de Job. (Coll. *Lectio divina*, 16). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, 389 p.

L'A., auquel on doit déjà une étude sur Job publiée dans la collection *Témoins de Dieu* en 1946, nous présente ici une traduction commentée du même livre en trois parties : le *drame original*, les *additions* et enfin, les passages dus aux *exégètes et glossateurs inspirés*. Quatre chapitres

d'introduction traitent du cadre historique et littéraire du livre dans l'ensemble de la littérature contemporaine de l'ancien Orient et même de la Grèce, mais surtout à l'intérieur de la Bible, où il nous faut chercher les sources du contenu et de la forme du livre de Job. L'ouvrage étudie également la traduction de Job dans les Septante (l'A. est assez enclin à donner une réponse affirmative à la question de l'inspiration de cette version) et dans la Vulgate (dont l'A. souligne la valeur). Une cinquantaine de pages ont été consacrées à l'examen de divers aspects du livre : composition, caractères des personnages, droit et cosmogonie, culte et prophétie, sens du livre et sa poésie. — Une fois de plus, M. l'abbé St. et la collection *Lectio divina* ont mis à la portée du grand public de nombreuses données de l'exégèse scientifique contemporaine auxquelles il n'aurait pas eu accès autrement et qui ne manquent pourtant pas d'intérêt, bien que l'A., dans certains cas, tienne des positions assez avancées et ne représente donc pas toujours l'exégèse contemporaine la plus courante. L'A. nous montre aussi sa vaste culture générale, qui apparaît surtout dans les introductions et dans la dernière partie de son ouvrage, dans laquelle il nous présente des lecteurs de Job à travers les âges : S. Grégoire le Grand, S. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, dom Calmet, J. J. Duguet, Kierkegaard, Dostoïevsky, Claudel, Julien Green, C. G. Jung et Gabriel Marcel. D. M. V. d. H.

Emil G. Kraeling. — Bible Atlas. Chicago, Rand McNally, 1956 ; in-4, 488 p., 22 cartes, ill. et pl.

On ne peut que se réjouir des efforts et du soin que l'on apporte à notre époque dans la publication d'ouvrages destinés à une plus grande familiarité et intelligence de l'Écriture Sainte. Cet Atlas est une nouvelle preuve de ce souci. En effet, l'A., en nous retraçant l'histoire du salut, situe chaque événement en faisant mention des découvertes et des conclusions auxquelles elles ont abouti. Évidemment, bien d'autres notions et indications entourent cet exposé géographique ; cependant, c'est bien lui qui occupe la plus grande partie du volume. Ceci supplée à une « absence » qui est commune aux divers atlas bibliques parus ces derniers temps. Nous voulons dire que l'on pourrait certainement concevoir un atlas biblique plus riche en cartes qu'en texte. Divers points de vue, des situations religieuses, politiques, ethnographiques, des invasions, mouvements de population, mélanges de races, des guerres et des batailles... peuvent fournir matière à de nombreuses cartes. On a trop l'impression de déjà vu, de trop connu. Les éditeurs de ce *Bible Atlas* sont bien capables de renouveler ce genre d'édition. Ils ont apporté beaucoup de neuf dans les illustrations, plans, coupes, reconstitutions. Les vues aériennes et celles de Qumrân ne manquent pas. D. Th. Bt.

C. Ryder Smith. — The Bible Doctrine of Grace and Related Doctrines. Londres, Epworth Press, 1956 ; in-8, VIII-248 p., 22 /6.

Cet ouvrage ne prétend pas être un exposé complet de la doctrine biblique de la grâce, sujet extrêmement vaste, puisqu'il s'agit d'un des thèmes principaux, sinon le principal, du N. T. L'A. d'ailleurs en a déjà traité

certains aspects importants dans des études précédentes ; il se contente d'en présenter ici quelques autres. — Disons tout de suite, qu'il n'est guère facile de prononcer un jugement d'ensemble sur cette publication, qui se présente comme une suite d'études, apparemment plus ou moins indépendantes l'une de l'autre et sans conclusion générale à la fin de l'ouvrage. Se basant sur des recherches scripturaires d'ailleurs très minutieuses (pour s'en convaincre, on n'a qu'à regarder l'imposant index de citations bibliques), l'A. examine un grand nombre de termes et d'expressions du N. T. contenant la conception de la grâce ou des idées connexes et de même, quand il y a lieu, leurs antécédents dans la bible hébraïque et dans les Septante. On sera peut-être étonné de ne pas trouver une étude sur le terme *justification*. Cette omission provient de ce que l'A. a déjà étudié ce terme dans son ouvrage *The Bible Doctrine of Sin*, auquel il se réfère à maintes reprises ; notons que pour l'A. δικαιοῦν signifie « considérer quelqu'un comme juste, parce que par le Christ, à sa conversion, il *est* juste » (p. 139) ; c'est en cela que consiste la « nouvelle création » (voir pp. 79-81). Ajoutons que, selon l'A., la Bible n'enseigne pas le péché originel, mais « racial weakness » (p. 139). — Quant à l'*élection*, l'A. examine plus longuement *Rom.*, 9-11, pour démontrer que ce passage ne contredit pas la vérité « qu'on rencontre partout ailleurs dans la Bible, que Dieu est souverain, mais que toutefois l'homme est libre » (p. 186) ; ici et ailleurs dans cet ouvrage, on trouve l'affirmation que l'*élection* dépend de la décision de l'homme lui-même, prévue par Dieu.

Le dernier chapitre est consacré à la « Communion » *(Fellowship)* entre l'homme et Dieu, comprise — à la façon méthodiste — comme des relations personnelles entre Dieu et le fidèle individuel ; l'A. reconnaît pourtant que l'aspect individuel et l'aspect social (l'Église) de ces relations sont liés « *as the convex and the concave of a curve* » (p. 210). — Cette étude témoigne en général d'un sérieux effort de réalisme biblique. C'est ce qui constitue son intérêt principal. D. M. V. d. H.

C. K. Barrett. — The Gospel according to St John. New-York, Macmillan, 1957 ; in-8, 532 p., 10 dl.

Ce commentaire du IVe évangile comporte une introduction de plus de cent pages où l'A. traite des problèmes classiques : texte, caractéristiques littéraires, déplacements (l'A. les rejette), sources, arrière-plan judaïque et hellénique, théologie de l'évangile, origine et autorité, etc. On est ainsi préparé à aborder le commentaire proprement dit du texte grec qui occupe le reste du volume. — L'A. est un disciple de Hoskyns et surtout de Dodd. Comme eux il maintient que le IVe évangile est plus une interprétation théologique — pleinement authentique — qu'une histoire ; il va d'ailleurs, nous semble-t-il, plus loin que ses maîtres dans cette voie : Dodd acceptait, par exemple, à cause de la solennité du témoignage, l'historicité de l'épisode du coup de lance. Mais avec Dodd, qu'il suit de près, notre A. fait au surplus la part assez large, en ce qui concerne le milieu de pensée de l'évangile, non seulement au judaïsme rabbinique, mais — au niveau tout au moins du vocabulaire et de la présentation des faits — au platonisme populaire, aux écrits hermétiques et au judaïsme alexandrin (Philon) ; le gnosticisme et surtout le mandéisme n'entrent pas en ligne de compte. L'A. essaie de concilier ces données avec la tradition. Il conserve partiel-

lement la thèse johannique, du moins en apparence. A l'en croire, l'évangéliste qui aurait écrit entre 90 et 140 — cette dernière date est bien tardive ! — serait un disciple de Jean l'Apôtre, mort aux alentours de 80. L'évangéliste identifierait le disciple bien-aimé avec Jean de Zébédée, mais sans aucun fondement. De plus rien ne serait probablement historique de ce que l'évangéliste attribue *bona fide* à l'Apôtre Jean, qui est cependant son maître. Il semble qu'il y ait là un mélange de deux manières exégétiques et qu'il en résulte une certaine incohérence. En outre la dichotomie introduite entre les intentions de l'évangéliste et la réalité historique, ne nous paraît guère recevable comme solution de l'épineux problème johannique. Il doit être possible de maintenir une historicité substantielle — surtout en ce qui concerne les faits. En outre l'A. veut que l'auteur de l'évangile ait « assimilé » Marc, dont par endroit il reprendrait le texte. Il en irait de même à un degré moindre pour Luc. Dodd faisait plus justement appel à des traditions orales. Les miracles proprement johanniques proviendraient soit de paraboles, soit de traditions déjà transformées. Dans le commentaire verset par verset et les introductions à chaque section, l'A. met en application certains principes posés par Dodd dans *The Interpretation* et c'est ce qui fait la valeur de ce commentaire qui demeure très près du texte. Les divers thèmes johanniques sont parfois discrètement — peut-être même trop discrètement — reliés entre eux ou poursuivis au long de leur déroulement. D. H. M.

Eduard Lohse et Günther Schlichting. — Seder Seraim, Berakot. Text, Übersetzung, Erklärung. (Rabbinische Texte, Erste Reihe : die Tosefta, B. 1 ; H. 1-2), Stuttgart, Kohlhammer, 1956-57 ; in-8, 80-40 p., DM 12.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter de cette même collection le *Seder Naschim* (*Irén.*, 29 (1956), p. 451) et le *Seder Toharot* (*Irén.*, 30 (1957), p. 110). Dans la partie du traité *Berakot*, publiée dans ces deux premières livraisons (= I, 1 – VI, 6 traduction ; I, 1 – VI, 1 hébreu), il s'agit de la prière du *šma'* (*Deut.* 6, 4-9 ; 11, 13-21), de la *Tfillā* ou *šmōnē 'eśrē*, prière des 18 demandes (on trouve la traduction dans Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, Munich, 1928, IV, p. 211-214) et des prières de table. Le texte critique établi dans cette édition adopte presque toujours les leçons du *Codex d'Erfurt*, à la différence de S. Lieberman, qui donne le Manuscrit de Vienne (*Seder Zerā'īm*, New-York, 1955). L'apparat critique est extrêmement complet. Il renseigne même sur les variantes purement orthographiques, les abréviations, les exponctions, etc..., aussi devient-il assez chargé : on trouve normalement quatre renvois à l'apparat par ligne. L'exégèse néotestamentaire trouve dans ce texte de nouveaux parallèles. En voici quelques-uns : *Ber.* III, 20, p. 24, 4 : hāyā 'ōmēḏ wmiṯpallēl bīsṭrātāyā = *Mt* 6, 5 : *καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι* ; *Ber.* V, 14, p. 38, 2 : sārīs ādām wsārīs hēmā = *Mt.* 19, 12 : *εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτω· καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* ; *Ber.* III, 17, p. 23, 7 : ēn gaḇhōṯ lifnē hammāḳōm = *Lc* 16, 15 : *τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν, βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* ; *Ber.* III, 7, p. 20, 2 : mē-'āhăbāṯkā, YHWH elōhēnū, še'āhaḇtā eṯ yiśrā'ēl 'ammkā = *Eph.* 2, 4 : *διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς* ; *Ber.* II, 1, p. 10, 10 :

ĕmet̲ wyaṣṣīḇ = *I Tim.* 1, 15 (et par.) : πιστὸς ὁ λόγος (= ĕmet̲ haddāḇār). L'importance de ces éditions pour l'exégèse du N. T. deviendra telle, qu'il ne sera plus permis aux exégètes de les ignorer. Et l'on constate que déjà quelques instituts d'exégèse et de théologie ont incorporé cette matière dans leur programme. De même en patrologie, les traités *Contra Judaeos* et semblables gagneront à être examinés en relation avec les textes rabbiniques. Aux historiens de la liturgie, signalons un passage sur l'emploi du *Sanctus* (*Isaïe* 6, 3) *Berakot* I, 9, p. 6, 16 (= p. 12 traduction). Notons enfin une erreur orthographique, qui s'est introduite p. 72 (trad.) dans le texte et dans la note 57 : *Neṭinim* pour *Netinim* (t non emphatique), mais n'oublions pas pour autant le soin extrême de cette édition, tant de la part de l'éditeur que des auteurs. D. A. T.

G. L. Prestige. — St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. Londres, S. P. C. K., 1956 ; in-8, 68 p., 12/6.

Le Rev. Henry Chadwick, de Cambridge, publie ici une étude sobre et pénétrante du regretté G. L. Prestige, l'auteur de *God in Patristic Thought.* Ce dernier défend dans ces pages l'authenticité d'une correspondance échangée entre S. Basile et Apollinaire. Elle figure parmi les lettres de l'évêque de Césarée (nº 361 à 364) et avait généralement passé pour un faux dû à Eustathe de Sébaste. L'A. replace d'abord les lettres dans le contexte précis de la vie des deux correspondants, soit fin 359 pour la lettre 361 de S. Basile et la réponse (lettre 362) du Laodicéen, qui traite du vocabulaire trinitaire, et l'année 362 pour la reprise de l'échange de vues par saint Basile (lettre 363) et la réponse d'Apollinaire (lettre 364), précisant la même question. Le chanoine P. en vient alors au problème littéraire, en comparant les deux lettres de Basile avec ses écrits de la même époque, le Contre Eunome en particulier, et en retrouvant d'autre part des échos de la lettre 362 d'Apollinaire dans la lettre 9 et le Contre Eunome. Il explique enfin, comment Basile a pu nier en 376 avoir eu des relations avec Apollinaire, devenu hérétique dans l'entre-temps. Le document allégué alors par Eustathe n'avait pas été envoyé à Basile, ce qui n'exclut pas l'authenticité de la correspondance. Le Dr. H. Chadwick publie également le texte critique établi par H. de Riedmatten, O. P., des quatre lettres, ainsi que celui du projet de la lettre d'Apollinaire invoqué par Eustathe et il y joint une traduction anglaise. D. H. M.

Hamilton Hess. — The Canons of the Council of Sardica. A. D. 343. A Landmark in the Early Development of Canon Law. Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, 172 p., 25/-

Un patrologue écrivait récemment : « La tradition littéraire des canons de Sardique et partant leur interprétation exacte est tellement complexe que nous n'oserions nous risquer dans ce maquis ». C'est précisément de ce double problème que traite ce travail remarquable, entrepris sous la direction du Dr. F. L. Cross d'Oxford. La première partie est en effet consacrée, après un chapitre préliminaire sur le cadre historique de Sardique, aux questions ardues soulevées par le texte lui-même : la forme de la publication des canons montre qu'il s'agit de résumés sténographiques de la délibération de style parlementaire *(relatio-sententia)*. En ce qui

concerne la question très débattue de la priorité du texte latin ou du texte grec, l'A. se montre favorable à une double rédaction originelle : Latins et Grecs étaient sensiblement en nombre égal à ce concile. L'A. étudie aussi l'histoire de la transmission textuelle du texte latin, rend compte des divergences progressives du latin et du grec et explique l'origine de la version théodosienne, traduite sur le grec, avec influence du latin. L'A. passe alors, dans sa seconde partie, à une série d'études relatives à l'interprétation des canons. Presque tous, on le sait, sont relatifs à la discipline épiscopale, et cherchent à protéger les Églises locales des entreprises ariennes et également à aménager les nouvelles relations entre Église et État. L'A. adopte la numérotation latine et groupe les canons selon les sujets dont ils traitent : la translation des évêques et du clergé, la réception du clergé excommunié ou persécuté, les ordinations illégales, la nomination des évêques, les célèbres canons sur l'« appel » à Rome, enfin la régularisation des visites à la Cour. L'A. maintient l'automne 343 comme date du concile contre Schwartz et Telfer, qui préféraient 342, et propose 330 pour les Canons d'Antioche. A plusieurs reprises (p. 79, 163 et 170) Vacandard est appelé Vacanard. D. H. M.

Commentationes in Regulam S. Benedicti. (Studia Anselmiana 42). Rome, Herder, 1957 ; in-8, 358 p.

Ce volume, fruit des études qui se poursuivent à l'Institut monastique de Saint-Anselme à Rome est d'un grand intérêt. Signalons les contributions les plus marquantes. Malgré des notations pertinentes, l'article de G. Lafont ne convaincra guère, qui tente d'expliquer le sacerdoce monastique par une théologie — assez abstraite — de l'Église universelle, théologie fondée sur l'exemption monastique... B. Steidle dans un article remarquable montre que l'expression « *ante unam horam refectionis* » signifie que les serviteurs pouvaient prendre quelque chose (immédiatement) avant l'unique repas des jours de jeûne, à la différence des autres jours à deux repas où ils devaient attendre jusqu'à la fin *(missas)* du repas. C. Gindele poursuit ses études sur l'office en offrant une contribution d'ensemble, un peu confuse à vrai dire, sur l'office divin des règles non bénédictines. Le mot *antiphona* est évidemment la *crux*. En ce qui concerne l'étendue de la psalmodie — au moins trois fois plus abondante que chez saint Benoît —, ses interprétations valent sans doute pour une grande partie de sa documentation, mais ne systématise-t-il pas trop ? Son interprétation de Cassien dans *Rev. Ben.* 1954, p. 11, était assez curieuse. En conclusion et comme une pure hypothèse, il exprime l'idée que l'office bénédictin serait dans la règle une interpolation postérieure ; certains, depuis lors, paraissent avoir pris cette hypothèse pour une démonstration. A. Mundo se fonde sur des arguments philologiques, sur les attributions de la tradition manuscrite, sur les sources, sur des témoignages de saint Grégoire (*I Reg.* IV, 4 ; *Dial.* II, 12) pour affirmer sans hésiter l'authenticité de toute la règle de saint Benoît. K. Hallinger milite, avec une masse de preuves à l'appui, en faveur de la thèse suivante : s'il est possible que saint Grégoire ait connu la Règle (H. est ici moins affirmatif que A. M. et hésite toujours sur l'authenticité du Com. sur les Rois) le grand pape ne fut certainement pas disciple de saint Benoît. Son monachisme, qui remonte à Equitius de Valérie, est très différent. La tradition

du pape bénédictin est une fiction. Enfin G. Penco étudie avec prudence la difficile question de la lente diffusion de la Règle durant la période des règles mixtes, c'est-à-dire jusqu'à Benoît d'Aniane. D. H. M.

David Marshall Lang. — The Wisdom of Balahvar, A Christian Legend of the Buddha. (Ethical and Religious Classics of East and West. No 20). Londres, Allen and Unwin, 1957 ; in-8, 136 p., 15/-

Le noyau du roman de *Barlaam et Josaphat*, connu traditionellement sous le nom de saint Jean Damascène, est une légende bouddhique. Par quel chemin la légende est-elle passée du milieu indien aux mains d'un auteur grec ? Le Bollandiste P. Peeters, se basant sur les indications de trois manuscrits, fut le premier à faire dériver le *Barlaam* grec d'une version géorgienne et à attribuer l'adaptation grecque à saint Euthyme l'Athonite (*Analecta Bollandiana*, 49 (1931), p. 276-312). Cependant, le prof. Dölger, étudiant d'une façon très approfondie le matériel grec du roman de Barlaam, spécialement l'attribution au Damascène ou à saint Euthyme d'après les manuscrits, ainsi que les particularités de la langue et du style, communes à saint Jean Damascène et au roman de Barlaam, se déclara convaincu de l'authenticité damascénienne et prêta foi aux indications des manuscrits, selon lesquels des moines indiens auraient porté la légende à Jérusalem (F. Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman*, ein Werk des H. Johannes von Damaskos, *Studia Patristica et Byzantina*, H. 1, Ettal, 1953). Intervint alors le manuscrit 140 de la collection du monastère de la Sainte-Croix à Jérusalem, portant la *Vie du bienheureux Jodasaph* en géorgien. Ce texte se révéla comme le modèle en même temps du Barlaam grec et de la version géorgienne abrégée, connue sous le nom de *Sagesse de Balahvar*, du moins c'est la thèse de M. Lang. — L'ouvrage de M. Lang contient d'abord une traduction de la version géorgienne abrégée, appelée *Sagesse de Balahvar*, travail auquel on peut faire toute confiance, ensuite un résumé sommaire de la version longue : *La vie du bienheureux Jodasaph*. Enfin il comporte une introduction en cinq chapitres, décrivant le passage de l'*histoire édifiante* de son milieu indien, par l'iranien (manichéen), l'arabe (cité dans le *Fihrist*), le géorgien jusqu'au grec. L'auteur a tâché de décrire pour chacune des étapes l'ambiance historique dans laquelle la légende a vécu, ainsi que les influences qu'elle y a exercées ou subies. Il a eu soin d'éviter les problèmes purement philologiques. Nous admirons dans cette introduction l'exactitude, la clarté et la concision, avec laquelle M. Lang a réussi à présenter l'ensemble du problème. Cependant, M. Lang n'aura satisfait la critique qu'après avoir prouvé la priorité de la version géorgienne longue par un examen philologique. D. A. T.

P. Artur Paul Lang S. V. D. — Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum. Steyl, Steyler Verlag, 1957 ; in-8, XXIV-562 p., DM. 38.

Jusqu'ici c'est dans le sacramentaire Léonien qu'à plusieurs reprises on avait cherché à établir la part de saint Léon, et les résultats étaient demeurés assez incertains. La nouveauté du présent travail est de tenter

la même expérience à partir du Gélasien ancien au sujet duquel se posaient des problèmes plus complexes. L'A. est au courant des difficultés rencontrées par ses prédécesseurs et de l'accueil fait à leurs expertises, mais il ne s'est pas laissé décourager. La partie centrale de son travail limite toutefois l'enquête aux formulaires de Noël. Dans une deuxième partie, plus brève, il étudie également quelques textes se rattachant au reste de l'année et pour lesquels on a des parallèles dans les sermons de saint Léon. Il est à remarquer que le Père L. s'attache à la fois aux textes que le Gélasien a en commun avec le Léonien, à ceux qui ne figurent que dans ce dernier recueil, et même à certains textes du Grégorien. L'argument est tiré des diverses concordances avec l'ensemble de l'œuvre de saint Léon. L'A. s'attache surtout aux parallèles de vocabulaire et en premier lieu d'idées ou de liaisons d'idées dans le développement du sermon que les oraisons sont supposées commenter. Secondairement il fait valoir les comparaisons de style et de rythme (clausules). Il aboutit alors à des résultats très encourageants, attribuant ainsi à saint Léon quarante-sept formulaires du Gélasien ancien. Il ne prétend d'ailleurs souvent qu'à une haute probabilité. Naturellement les rapprochements ainsi allégués n'ont pas tous la même force, certains paraissant même assez recherchés. A propos du Léonien, plusieurs spécialistes et F. L. Cross en particulier, avaient pensé à une utilisation par saint Léon d'oraisons existant antérieurement dans la tradition liturgique. L'A. rejette cette manière de voir. Mais il est des cas où un bon connaisseur des œuvres de saint Léon serait un candidat possible, tout autant que le grand pape lui-même. En tous cas il est peu probable que les critiques admettent la totalité des identifications de l'A. Mais il était cependant extrêmement utile qu'une démonstration de cette qualité, poursuivie avec un tel luxe de rapprochements textuels, fournisse de première main les pièces du débat. Mettant en relation textes et sermons dans le cadre des grandes controverses, l'A. donne des datations précises pour chaque oraison. C'est là qu'on hésitera peut-être le plus à le suivre. Le Père L. pense, avec juste raison, qu'il y avait alors deux célébrations de Noël, celle de la nuit et celle du jour, chacune avec ses textes propres mais un seul sermon, probablement de nuit. L'hypothèse d'une troisième messe, célébrée certaines années devant l'empereur au *titulus Anastasiae*, fondée sur la symbolique trinitaire de *Gel.* V, 1, 2, 5 paraît assez aventurée pour le milieu du V[e] siècle. L'A., conformément à sa thèse générale, est d'avis que l'oraison, loin de précéder les lectures, prenait place immédiatement après le sermon qu'elle commentait et précédait ainsi l'*oratio fidelium*.

D. H. M.

Missale Francorum. Édité par L. C. Mohlberg, avec collaboration de L. Eizenhöfer et P. Siffrin O. S. B. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes II). Rome, Herder. 1957 ; in-4, 108 p., 6 pl.

Missale Gallicanum Vetus. Id. (Fontes III). 1958, 168 p., 6 pl.

La dernière édition du *Missale Francorum* remonte à L. A. Muratori (1748/60/73), Migne (1849) ayant repris l'édition de Mabillon (1685). Pour le *Missale Gallicanum Vetus* c'est celle de Neale-Forbes (1855). Rien pour ces deux sacramentaires n'avait paru à la *Bradshaw Society* : c'est dire l'intérêt d'une nouvelle édition. Pour chacun de ces deux textes,

une brève introduction, portant surtout sur les aspects extérieurs du manuscrit, précède le texte critique lui-même ; suivent ensuite divers appendices.

Le *Missale Francorum* (*Cod. Vat. Reg. lat.* 257 apparenté au célèbre Psautier de la Reine XI) contient, rappelons-le, les textes des ordinations, bénédiction des vierges et diverses consécrations, une messe *pro regibus*, une messe de saint Hilaire, trois messes d'un martyr, une messe *in Natale sanctorum*, quatre messes quotidiennes suivies du canon romain jusqu'au *Nobis quoque peccatoribus*. Presque toutes ces oraisons sont romaines et souvent prises du vieux gélasien. Le tableau de correspondance (dû à dom P. Siffrin) de ces textes avec ceux des autres sacramentaires, le *Vat. Reg.* 316 en particulier, le montre en détail. Suivent des excursus sur le rituel des ordinations, le canon romain de ce *missale*, puis l'édition d'un fragment du sacramentaire de Northumbrie (édité naguère par P. Siffrin) et du calendrier correspondant. Suggérons quelques *corrigenda* : p. XIII : *Rev. Bén.* 28 (1911) 29/36, lire : 369/376 ; p. XVII : manuscripts, l. manuscrits ; p. XXV : S. 36, l. 376 ; p. XXVI : prétendues, l. prétendus ; Agrain, l. Aigrain ; poitevins, l. poitevines ; *Stowe Missal* 32 [1906], l. [1915] ; p. 40 : Bruntisland, l. Burntisland ; *Stowe Missal* 31,38, l. 31,32, etc.

Pour l'édition du *Gallicanum Vetus : Cod. Vat. Pal. lat.* 493, s'est posé le problème de l'ordre des cahiers du ms. Les éditeurs conformément aux remarques de Delisle laissent le cahier II à sa place, mais intercalent le cahier V avec la transposition faite aussi par Tommasi avant les cahiers II et IV. Le manuscrit comporte ainsi une Messe de saint Germain, une bénédiction de vierges et de veuves, une messe *de Traditione Symboli* et un début d'Exposition du Symbole, deux messes *de Adventu*, une *praefatio* de Noël et trois oraisons *in Nocte*, le rituel des *competentes* durant le Carême avec *Traditio* et *Expositio Symboli*, etc., le *Triduum Sacrum* et le rituel baptismal de Pâques, les messes de Pâques et de l'Octave, deux messes du Temps pascal, des oraisons et la messe des Rogations. Après le texte critique ainsi disposé les éditeurs nous donnent en appendice plusieurs documents voisins du *Gallicanum Vetus*. Pour les Messes de Mone, L. Eizenhöfer reprend la reconstruction en sept messes donnée de main de maître par Wilmart en 1911 (et non 1908, p. 62), mais améliore l'une ou l'autre affectation d'oraisons à l'intérieur de certaines messes. Suivent alors d'autres fragments : Mabillon (*Praefatio* de la messe de saint Rémi), Règle d'Aurélien (mémoires), Ruland, Bickell (Messe de Noël), de Bruyne (messe pour un défunt), Anderson (Messes dominicale, de saint Jean-Baptiste et des saints Pierre et Paul), Wilmart et enfin Würzburg. Les tableaux de correspondance incluent aussi les fragments. *Corrigenda* : p. 61 : Délisle, l. Delisle ; p. 106 : S. Wikham Legg, l. J. Wickham Legg ; p. 107 : VIe-IXe siècles, l. VIIe-IXe ; de nouveau : Bruntisland l. Burntisland (cf. également p. XXV), p. 108 : D. A. Wilson, l. H. A. Wilson ; p. 109 : 21939, l. 1939 ; p. 109 : (1934/70), l. (1934/40) et en fait/38. — En dépit de ces légères négligences, ces nouvelles éditions se révéleront à coup sûr un instrument de travail indispensable et de première valeur. On appréciera non seulement le texte critique mais aussi les minutieux tableaux de correspondance. C'est avec impatience qu'on attend le *Gothicum*, le *Sacramentarium Gelasianum* et le *Sacramentarium Triplex* depuis si longtemps promis.

D. H. M.

Noële Maurice-Denis et Robert Boulet. — Eucharistе ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines. Paris, Letouzey, 1953 ; in-8, 496 p.

Les savants auteurs de *Romée* nous donnent ici une vue générale sur la Messe et son évolution dans toutes les liturgies chrétiennes. Ils ont choisi la méthode régressive qui étonne au premier abord mais présente certains avantages. Ils mettent d'abord leur lecteur en contact avec la liturgie telle qu'on la célèbre aujourd'hui et remontent progressivement jusqu'à l'Église ancienne et aux origines scripturaires. Les cent cinquante premières pages sont consacrées à la présentation, concrète, vivante et bien informée des liturgies actuelles d'Occident et d'Orient. Pour la liturgie byzantine on aurait aimé voir disparaître certaines épithètes conventionnelles. Puis vient la partie historique, d'un caractère très différent. Nous avons, en premier lieu, la remontée occidentale jusqu'à la période carolingienne, avec une attention spéciale accordée à la période XVe-IXe siècle. Suit alors l'analyse précise des diverses liturgies de la période mérovingienne, selon les différents livres qui nous en ont été conservés. Parallèlement s'effectue alors la remontée orientale : byzantine, syrienne, et l'on nous expose enfin l'état des choses à Jérusalem, en Cappadoce et en Égypte au Ve et IVe siècles. Cette partie se termine par l'exposé exhaustif de certaines questions ayant trait à la formation des liturgies romaines et gallicanes du VIIIe au IVe siècles. Une troisième partie met le lecteur au courant de tous les problèmes soulevés à propos de l'Eucharistie prénicéenne de Clément à Hippolyte et le chapitre final pénètre avec aisance jusqu'aux fondements scripturaires. On ne pourra qu'admirer cet effort tout à fait remarquable, de loin le meilleur en son genre, pour mettre à la portée d'une élite chrétienne les résultats auxquels sont parvenus les liturgistes durant les cinquante dernières années — travaux dont nos A. se montrent parfaitement informés. Il n'est presque aucun article de quelque importance qui leur ait échappé et à propos duquel ils ne donne un jugement averti. D'éminents liturgistes ont donné leur accord et plus d'un a pu profiter de cette mise en perspective si abordable et si érudite. D. H. M.

Hermann Diem. — Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus. Munich, Kaiser, 1955 ; in-8, 314 p.

Après avoir fait paraître un premier volume fort apprécié sur la théologie comme science ecclésiastique *(Theologie als kirchliche Wissenschaft)*, M. D. présente dans cette publication une étude remarquable sur les problèmes et la valeur du dogme, surtout en relation avec les difficultés que lui font l'historicisme et l'existentialisme. Dans un premier paragraphe le problème est introduit et situé dans la théologie contemporaine avec un rappel des doctrines de Troeltsch, de Kierkegaard, etc., qui l'ont préparé et amené. Comme introduction dans la discussion, l'A. expose dans un second paragraphe les doctrines catholique, barthienne et bultmannienne. Surtout l'exposé des doctrines protestantes intéressera les lecteurs, car le problème ainsi posé ne semble pas occuper une place importante dans la conception catholique. M. D. tient cependant à esquisser celle-ci, qui comme position-limite jouera toujours un rôle important dans les discussions. Barth et Bultmann sont considérés avec justesse comme les

représentants les plus caractérisés de l'historicisme et de l'existentialisme, si toutefois on se tient à l'interprétation que l'A. donne à ces termes. Nous ne pouvons que citer les titres des paragraphes suivants, mais les lecteurs reconnaîtront aisément l'intérêt de l'ouvrage à travers ceux-ci : L'importance de la personne historique de Jésus ; La doctrine et la foi de l'Église ; Histoire de Jésus qui se proclame lui-même ; Le Jésus de l'A. T. ; Prédication et doctrine ; La Tradition apostolique ; Le canon de la Bible ; L'unité de la Bible ; La tâche de la théologie systématique comme problème exégétique ; L'exégèse comme lieu théologique de la pensée dogmatique ; Le système de la dogmatique ; Les dogmes dans la pratique de l'exégèse ; L'autorité du dogme et des dogmes. Les positions de Barth et de Bultmann sont suffisamment connues dans les milieux œcuméniques pour que nous nous permettions de passer tout de suite à la position de M. D. Celle-ci se présente comme une *via media* entre les deux extrêmes, une voie moyenne qui se rapproche cependant un peu de celle de Karl Barth. Comme lui M. D. se montre un théologien ancré dans l'exégèse. Mais il l'emporte sur Barth quand il s'agit du sens de l'histoire, et sa méthode ingénieuse lui a permis de découvrir la relation fondamentale qui existe entre la confession de foi primitive, d'où naîtra la *regula fidei*, et son fondement, à savoir le Christ se prêchant lui-même. La démythisation surtout est rejetée avec conviction comme n'étant qu'une suggestion d'une certaine dogmatique accommodatrice et non point le fruit d'une exégèse sérieuse. L'A. pense que sa position le préservera contre les dangers des deux côtés et nous croyons avec lui qu'elle est solide, encore que parfois incomplète. On regrettera l'absence totale de références à des auteurs non allemands, absence qui révèle les limites de l'ouvrage. Mais malgré ces quelques réserves nous ne pouvons qu'admirer l'érudition de l'A. et la finesse de sa pensée. Sa position est extrêmement intéressante et il faut en plus savoir gré à M. D. d'avoir apporté un peu de clarté dans les débats inextricables sur l'Écriture, la Tradition et le Dogme. D. P. B.

Otto Weber. — Grundlagen der Dogmatik, I. Neukirchen, Erziehungsverein, 1954 ; in-8, 708 p.

Le premier volume du manuel de dogme que M. W. se propose de faire paraître s'offre au lecteur comme une étude sérieuse et très bien présentée. Remarquons tout de suite que la pensée de l'A. ne s'éloigne pas notablement de celle de Karl Barth, quoi qu'il en dise dans sa préface. Il en est ici comme du résumé de la doctrine de Barth que notre auteur a publié récemment : le style clair et personnel donne un visage nouveau et une fraîcheur nouvelle à une pensée déjà vieille et connue. Pour ce qui concerne cet ouvrage, la présentation a été influencée par le fait qu'il est destiné aux étudiants de Göttingen qui l'auront comme manuel. Cette intention explique en même temps la longue introduction historique, qui donne un aperçu des différentes époques du développement théologique. Ce premier volume contient en plus de cette partie historique une section méthodologique et les traités de la Révélation, de la Sainte Trinité, de la Création et de l'homme. Que dire de la doctrine elle-même ? On serait tenté de conclure qu'elle n'apporte rien de nouveau, malgré la façon saisissante et personnelle de l'A. de repenser les problèmes traditionnels. Il y a des pages d'une profondeur spirituelle remarquable, qui témoignent éga-

lement d'une grande érudition et force de pensée. Mais on est souvent obligé de revenir à la même conclusion, à savoir que la pensée reste sur bien des points captive dans un labyrinthe de confusions qui à leur tour obligent l'A. à s'engager dans un jeu de distinctions très originales en même temps que trop artificielles pour pouvoir expliquer le dogme. Deux exemples suffiront pour illustrer cette conclusion. Le premier concerne le problème de la dogmatique systématique (p. 76 ss.). L'A. rejette la possibilité d'un système matériel en dogmatique, car il est d'avis que l'homme n'est pas capable de saisir par son intelligence la vérité entière. L'intelligence totale ne peut être qu'eschatologique. La raison ne peut donc pas saisir la vérité, elle n'est pas « *wahrheitsmächtig* ». Mais d'autre part, il y a la prédication qui se fait à partir d'une certaine connaissance des vérités de la foi. Pour expliquer la possibilité de cette connaissance M. W. s'appuie sur le concept de la raison obéissante, qui reçoit son contenu en écoutant et en attendant la révélation. Cette raison obéissante est possible grâce à l'incarnation ; elle permet le développement d'un système formel. Pour l'A. la différence se trouve dans le fait que la raison obéissante ne possède pas ce qu'elle pense, tandis que la raison tout court se trouvera en face d'une vérité adaptée à elle, dont elle peut disposer. Ceci, évidemment, est inconcevable dans le système de M. W. Mais on se demande ce que cette distinction veut dire. Une pensée qui ne possède pas ce qu'elle pense, ne pense pas du tout, même quand l'objet de la pensée est inspiré ou révélé. Ici la confusion porte sur la valeur attribuée à la raison humaine et la distinction artificielle qui en découle spontanément et celle que nous venons d'exposer. Le deuxième exemple est plus typique encore. A propos de la conservation de la création par Dieu, il est dit que nulle créature ne peut se maintenir dans l'existence par ses propres forces et que la conservation est un miracle continu. C'est le miracle de la fidélité de Dieu qui au fond n'est pas autre chose que la Rédemption. L'A. pense que l'explication dite ontologique de la conservation évacue le mystère en soulignant l'aspect automatique de l'action divine. Il n'est que trop clair que M. W. a mal interprété la théorie ontologique. Celle-ci n'exclut nullement le miracle, au contraire, elle a été élaborée pour le sauver. Résumons : De nombreuses réserves sont à faire, mais l'ouvrage de M. W. permet, grâce à sa clarté, de mettre facilement le doigt sur les points de divergence, de sorte que le dialogue œcuménique en profitera largement. D. P. B.

Willy Bremi. — Der Weg des protestantischen Menschen. Zurich, Artemis, 1953 ; in-8, 582 p.

Ce livre se présente comme une histoire de la pensée protestante. On y trouvera en plus de nombreuses informations biographiques sur un grand nombre de protestants connus ou moins connus dans l'histoire. L'A. se place résolument dans la ligne bultmannienne et le lecteur n'aura pas de peine à reconnaître cette influence sur bien des pages. Une telle étude nous manquait beaucoup, et malgré sa préférence pour les interprétations de l'école de Bultmann, elle ne manque pas d'objectivité. Dans les vingt chapitres, une grande part est faite aux questions purement théologiques telles que le problème de l'interprétation de l'A. T., la vie de Jésus, la doctrine sociale, la théologie dialectique, etc. On trouvera l'histoire de la philosophie avec un chapitre excellent sur Kierkegaard. Signalons éga-

lement les pages intéressantes sur Balthasar Bekker, Pestalozzi et Hölderlin. Une prise de position assez nette vis-à-vis de l'Église catholique n'étonne pas dans l'ensemble de cet ouvrage, mais on sera surpris de rencontrer Dostoïevsky parmi les penseurs qui représentent le protestantisme. Un dernier point à signaler serait le manque de vie dans la description de certains personnages, p. ex. Gerhardt Tersteegen. Après les admirables pages de Walter Nigg, on ne se contentera plus de l'interprétation froide et superficielle de M. B. La clarté du style et les nombreuses informations bien présentées sur la vie et la doctrine des grands hommes du protestantisme rendent ce livre digne d'être lu partout où l'on s'intéresse à la culture spirituelle issue de la Réforme. D. P. B.

P. De Haes. — La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années. (Analecta Gregoriana, vol. LIX, Series Facultatis theologicae, Sectio B, 24). Rome, Universitas Gregoriana, 1953 ; in-8, 318 p.

La résurrection du Christ a constitué, au cours de ces cinquante dernières années, un des objets principaux des attaques de la critique rationaliste (modernistes, certains tenants de la *Religionsgeschichte* et de la *Formgeschichte*, M. Goguel). En face de ces diverses tendances, se sont levés des apologistes et des exégètes catholiques : Rose, Ladeuze, Mangenot, Lagrange, Prümm, Battifol, Grandmaison, pour n'en citer que quelques-uns. L'A. nous fait suivre tout ce débat : les diverses théories sont analysées — souvent de façon très détaillée (voir par ex. le chapitre sur la *Formgeschichte*) — et résumées clairement ; leurs insuffisances et leurs apports positifs sont indiqués. Un chapitre a été consacré à l'état de la question au XIXe siècle : un autre aux travaux récents sur la résurrection (Allo, Schmitt, Cerfaux) ou sur l'ascension (Larrañaga, Benoît, Braun). — La présente étude a le mérite d'avoir réuni, systématiquement et avec beaucoup de clarté, des données disséminés dans nombre d'articles de revues et dans des comptes rendus. Elle constitue une abondante source d'informations. D. M. V. d. H.

R. Rouse et S. Ch. Neill. — Geschichte der Oekumenischen Bewegung, 1517-1948. I. Teil. Goettingue, Vandenhoeck, 1957 ; in-8, 556 p.

Les lecteurs d'*Irénikon* se souviendront de l'article de dom Clément Lialine à propos du livre intitulé : *A History of the Ecumenical Movement* (*Irén.* 1955, p. 103). Le présent ouvrage en est la traduction allemande. Il s'agit d'une traduction très fidèle de l'original, de sorte que les remarques faites par D. Lialine n'ont rien perdu de leur force et nous ne pouvons que souligner leur importance après la lecture de cette nouvelle édition. Ce premier volume contient les chapitres I à VIII ; les autres suivront sous peu dans le second volume, qui contiendra également la bibliographie complétée par les dernières publications. Les huit chapitres de ce volume ne montrent guère de différences notables avec ceux de l'original anglais. Le chap. II sur *Le mouvement œcuménique* a été réécrit par l'A. en vue de cette nouvelle édition. Cette version adaptée est un peu plus courte et, de fait, beaucoup plus claire que le texte anglais. M. Norman Sykes a inséré dans son étude sur les efforts œcuméniques en Angleterre (ch. III) un

paragraphe sur la nouvelle organisation de l'Église anglicane sous Élizabeth I. Dans l'ensemble cette édition allemande a augmenté la valeur d'un ouvrage déjà extrêmement précieux, en le rendant accessible à un plus grand nombre de lecteurs. D. P. B.

Erich Frauwallner. — Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bd., Die naturphilosophischen Schulen und das Vaiśeṣika-System ; das System der Jaïna ; der Materialismus. Salzbourg, Müller, 1956 ; in-12, 348 p.

Le t. I de cette étude a été annoncé dans *Irén.*, t. XXVIII (1955), p. 254. Ce t. II nous présente en partie la période classique de la philosophie de l'Inde, du IIIe s. avant notre ère jusqu'au VIe s. Les trois systèmes énoncés dans le titre sont très différents. C'est à la philosophie Vaiśeṣika que l'A. donne le plus de place, avec raison, croyons-nous. Cette philosophie de la nature, avec sa théorie des atomes, des éléments et des catégories, surprend par son naturalisme parmi les autres systèmes à caractère sotériologique de la pensée indienne. Si des éléments sotériologiques s'y sont introduits, c'est sous la pression de la religion populaire. — Le Jaïnisme, au contraire, continue la philosophie sotériologique de Jina (cfr t. I), qui ne subit guère de changement sérieux. — Le matérialisme indien, enfin, nie toute religion, partant d'un scepticisme gnoséologique et d'un utilitarisme hédoniste. — Pour mieux comprendre les systèmes philosophiques orientaux, les Européens procèdent volontiers à une confrontation avec les problèmes analogues de leurs propres préoccupations intellectuelles. Le danger de *Hineininterpretierung* est ici évident. L'A. l'évite en essayant de faire comprendre la philosophie dans son évolution génétique. Il mène le lecteur de main ferme à travers la multiplicité bariolée du monde philosophique indien. On attend avec le meilleur espoir les tomes qui suivront encore. N. KEHL.

Jean Trouillard. — La Purification plotinienne. Paris, P. U. F., 1955 ; in-8, 248 p.
— La Procession plotinienne. Ibid., 1955 ; in-8, 104 p.

Il s'agit de deux livres dont la « Purification » est en fait le thème principal, la « Procession » n'étant qu'une étude préparatoire expliquant avec ampleur les premiers chapitres de la « Purification ». La position centrale du problème de la purification dans la philosophie de Plotin amène l'A. à étudier systématiquement tous les lieux constitutifs du Moi. La compréhension ou « la coïncidence des êtres ou des esprits en l'Un », paraît à l'A., « le ressort de tout le processus spirituel » (p. 148). Il semble que ce soit le mérite particulier de l'A. d'avoir pris vraiment au sérieux ce principe-clé du système de Plotin qu'est l'immanence de tout en l'Un par la médiation des dérivés. L'involution se présente dès lors comme une récapitulation éternellement présente à l'Un, enveloppant d'avance tout ce qui procède d'elle, même le Mal et son symbole, la Matière. Cette démarche dans la compréhension de Plotin permet à l'A. de nombreuses mises au point ou plutôt lui donne la solution de problèmes qu'on avait qualifiés jusqu'ici de contradiction manifeste. On s'étonne que l'A. n'ait pas plus élaboré une question encore relevée naguère par E. von Ivánka (*Scholastik* XX-XXIV, 1949, p. 37), la contradiction si souvent affirmée entre ἅπλωσις et ἔκστασις.

Il en donne pourtant une solution là où il affirme « l'Obstacle à écarter est donc essentiellement *mental* ; même si c'est la matière... Se séparer du corps n'est pas autre chose que renoncer à un système de jugements » (*Purification*, p. 141. Cfr aussi p. 97 s.). Regrettons le manque de familiarité de l'A. avec les travaux allemands. Cette lacune se fait particulièrement sentir dans les problèmes traités en marge, comme « Semences de preuve ontologique » (p. 48) et « Purification néotique et mystères » (p. 193). Mais, comme tout travail a ses faiblesses, il faut savoir gré à M. T. d'avoir traité son sujet avec tant d'exactitude et d'avoir fait de l'aporie le principe de son travail. Ce n'est qu'ainsi qu'on saurait s'approcher de Plotin. D. S. B.

Richard Harder. — Plotins Schriften. Band Ia : Text und Übersetzung der Schriften 1-21. Band Ib : Anmerkungen zu den Schriften 1-21. (Philosophische Bibliothek 211a,b). Hambourg, Meiner, 1956 ; in-12, XII-584 p.

Depuis longtemps la traduction allemande des Ennéades publiée par Harder entre les années 1930-37 comptait parmi les trois meilleures traductions qui existent (la traduction anglaise de MacKenna et la traduction italienne de Cilento étant les deux autres). On ne peut alors qu'applaudir à cette nouvelle édition, dont nous présentons ici le premier volume, entièrement revu, pourvu d'un texte grec en regard et d'un commentaire littéral, publié dans un tome à part. Pour la constitution des textes non encore édités par P. Henry, S. J. et R. Schwyzer, l'A. a pu utiliser les collations personnelles du R. P. Henry en vue de son édition. L'A. suit l'ordre chronologique des écrits de Plotin, mais la numérotation permet de s'y retrouver tout de suite. Malheureusement la mort subite et inattendue de Richard Harder en septembre 1957 l'a empêché de continuer son œuvre. Le Tome V ayant été préparé encore par l'A., paraîtra prochainement. La continuation de l'édition est maintenant entre les mains du prof. Willy Theiler (Berne) dont on connaît les mérites pour les études néo-platoniciennes. La parution de tous les tomes, ainsi assurée, nous permettra de donner un jugement sur l'ensemble. Il eût peut-être été avantageux de citer E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin* d'après la nouvelle édition augmentée de 1949. D. S. B.

Alfred de Quervain. — Ethik II, 2. Band, **Ehe und Haus.** Zollikon-Zurich, Evang. Verlag, 1953 ; in-8, 232 p., frs. ss. 18,20.
3. Band, **Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum.** Ibid., 1956 ; in-8, 196 p., frs. ss. 17,20.

Ces deux volumes achèvent la deuxième partie de la morale du prof. de Quervain, dont le tome précédent parut en 1945 (cfr *Irénikon* XXIV (1951) p. 404). Cette seconde partie étant une sorte de *pars specialis*, on fera bien de se référer à ce qui a été dit dans la première, notamment en ce qui regarde le dédain constant de l'A. pour la loi naturelle. — On sait que la théologie réformée a minimisé la porté théologique de la loi naturelle en réaction contre certains abus. A l'heure actuelle toutefois elle semble la vouloir réhabiliter. Tout comme Barth, l'A. s'oppose à cette tendance (II, 2, p. 46). M. de Q. rejette constamment ce qu'il regarde comme la procédure de la morale catholique. Anthropologie et psychologie peuvent

donner des admonitions à la théologie, mais cette dernière n'est pas basée sur celles-là (II, 2, p. 11-56). En admettant cela, l'A. s'approche tout de même de la position catholique, car pour elle aussi la loi naturelle n'a toute sa valeur que sous la conduite de l'Esprit-Saint. Sans qu'il s'agisse d'accord complet, on pourrait peut-être éviter de créer des oppositions aussi raides que le fait l'A. — A propos du mariage, M. de Q. distinguerait avantageusement fin et raison, au moins en ce qui regarde la position catholique. L'amour mutuel est la raison primaire du mariage, aussi lorsque nous disons ensuite qu'il en est la fin secondaire, cela ne veut pas dire qu'il soit moins important, mais seulement qu'il se situe sur un autre plan. — A quoi pense M. de Q., quand il parle de la sublimation bénédictine de... l'union sexuelle ? Herbert Doms, dont il parle, n'est pas un bénédictin (II, 2, p. 62-79). Enfin on est tenté de se demander si l'insistance mise sur la liberté individuelle, qui pouvait être mal comprise, est toujours prudente. — Toutes ces remarques du reste ne veulent pas diminuer la valeur de l'ouvrage. Car quoique d'autres publications parues entretemps l'aient précédé, l'A. a su se placer dans leur rang par son ton personnel et sa préoccupation constante de mettre en relief le message de la Parole de Dieu dans la situation concrète de notre temps. Encore que nous ne puissions pas tout en accepter, nous admirons le sens biblique profond qui ressort de son œuvre. Venant après tant d'autres, l'A. se sentait plus libre de traiter les questions rapidement touchées par ses prédécesseurs, et il ne s'est pas trop arrêté à l'exégèse. Par contre l'attrait de son exposé consiste dans l'importance qu'il donne à toutes les éléments secondaires généralement négligés dans les manuels, mais qui font de la vie ce qu'elle est réellement. Le titre du troisième tome est significatif à cet égard : Repos et Travail. Tout y passe : l'héritage familial et culturel, les études des enfants, les vacances à l'étranger, etc. On regrettera seulement l'absence d'une bibliographie, que les trois tables à la fin de chaque volume ne remplacent pas.

D. J. E.

Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier à l'occasion du 25e anniversaire de leur arrivée en Grèce, t. 2. (Coll. Inst. Français d'Athènes, 93). Athènes, 1956 ; in-8, 498 p., 24 h.-t.

Ce second volume (cfr pour le Ier *Irén.*, 1958, p. 123) groupe les contributions des collaborateurs dont le nom, à part les deux premiers, va de la lettre L à la fin de l'alphabet et publiées dans cet ordre. Sous l'étiquette philosophie et culture, signalons d'intéressants aperçus : *Une contribution de marque à l'idée méditerranéenne : Sikélianos et l'idée delphique* par M. Carrières, *Altérité, altération et aliénation dans la philosophie de Plotin* par M. Nédoncelle, *Aristote critiqué par Théodoros Métochitès* par B. Tatakis. Des humanistes récents ont reçu les faveurs, Koraïs (Coray) de R. Milliex et G. Ch. Soulis, et Daniel-Rops de G. Pratsicas. Le folklore apporte toujours son relief vivant : *Scène d'offrande funèbre sur un lécythe blanc* (H. Seyrig), *Le rôle des femmes et de la terre dans quelques pratiques magiques* (D. Pétropoulos), et surtout l'analyse des objets grecs du Musée de l'Homme à Paris, avec nombreuses illustrations (D. S. Loukatos). La linguistique est surtout représentée par des études particulières de dialectes, celui de Naxos (G. D. Zevgolis), de Céphalonie (S. Skiadaresis). Sur la poésie religieuse et l'hymnographie, on lira

quelques bons travaux : des poèmes non liturgiques sur la Passion (M. MANOUSAKAS), l'hymne des Actes apocryphes de saint Jean (D. I. PALLAS), l'œuvre de Dionysios Solomos (C. PARASCHOS) et d'Alexandre Papadiamandis (P. LASCARIS). Enfin quelques articles historiques retiendront l'attention : sur l'origine de l'éponyme des Ioniens (M. B. SAKELLARIOU) ; les souvenirs médiévaux : les fleurs de lis à Geraki et à Mystra (A. XYNGOPOULOS) et le castro de Chloumoutsiou (G. A. SOTERIOU) ; la fonction de mitotis sous Léon le Sage (G. SPYRIDAKIS) ; des aspects de la vie des communautés grecques émigrées, celle des Baléares au XVIIIe s. (N. G. SVORONOS), et celle de Constanza en Roumanie depuis le XIXe s. (S. MANESIS). Le volume s'achève sur un exposé fouillé et abondamment illustré sur les tissages et broderies de l'époque byzantine dû à Angeliki CHATZIMICHALI. D. M. F.

Eugène Zaleski. — Mouvements ouvriers et socialistes (Chronologie et bibliographie). La Russie, Tome I : 1725-1907. Paris, Éd. Ouvrières, 1956 ; in-8, 462 p.

Tout étudiant de la réalité russe accueille avec satisfaction la parution de cet ouvrage dont le premier volume donne, pour la période indiquée, la chronologie des événements ayant influencé le régime social de l'Empire des Tsars, ainsi que la bibliographie pertinente des livres et brochures (2876 titres) et des journaux et revues. Dans une brève introduction l'A. trace l'historique du mouvement socialiste russe et expose les critères qui l'ont guidé dans son travail. Il y signale également que le deuxième volume que nous serions heureux de pouvoir consulter, englobe la période allant jusqu'en octobre 1917 et contient également un index alphabétique et un index par matières se rapportant à l'ensemble de la publication.
D. H. C.

Das Institut für Griechisch-Römische Altertumskunde, Protokoll der Eröffnungstagung vom 23.-26. Oktober 1955. Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-8, 166 p., 19,50 DM.

Outre les discours des délégués des pays communistes, à l'occasion de l'ouverture de l'Institut, et quelques études particulières, le volume contient pour chaque section de l'Institut un aperçu de l'état de la science et des travaux de la section. Voici les rapports des sections qui peuvent intéresser spécialement nos lecteurs : celui de Günther KLAFFENBACH sur les *Inscriptiones Graecae*, de Wolfgang MÜLLER sur la papyrologie, surtout de Kurt ALAND sur la *Kommission für spätantike Religionsgeschichte* (réellement importante pour les patrologues), et de Johannes IRMSCHER sur la byzantinologie. L'Institut est héritier de devanciers qui ont eu une importance internationale, et il s'efforce de continuer cette tradition. Mais alors que les délégations des pays communistes ont dû constituer le scénario international de la session d'ouverture où ils ont proclamé les buts et les méthodes de la science soviétique, c'est en réalité un très grand nombre de savants des pays libres qui ont été engagés pour certains travaux. Les liens réels ne sont pas nécessairement les liens officiels. D. A. T.

Johann Fück. — ʿArabīya. Recherches sur l'histoire de la langue et

du style arabe. (Institut des Hautes Études marocaines, N. et D. XVI). Trad. par C. Deniseau. Paris, Marcel Didier, 1955 ; in-8, XII-236 p.

L'intention des traducteurs était de mettre à la disposition des étudiants en arabe une histoire de la grammaire et de la syntaxe, qui puisse leur servir de manuel. Pour cela le grand format des *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, où l'édition allemande avait paru, a été réduit en un 8° commode. La pagination du texte allemand est donnée en marge. Ainsi le livre est devenu pratique et maniable. Les recensions de l'édition allemande, sans manquer d'être élogieuses, ont cependant noté quelques remarques fondamentales. Ainsi A. Spitaler dans *Bibliotheca Orientalis* 10 (1953) pp. 144-150 et H. Wehr dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 102, *Neue Folge* 27 (1952), pp. 179-186. Certes, on ne s'attendait pas à ce que cette traduction tienne compte de toutes ces remarques ou prenne position, mais l'étudiant en arabe qui utilise ce manuel a tout profit à prendre connaissance de ces recensions. La traduction comme telle a beaucoup de qualités ; elle est claire et fidèle en général, mais pas toujours. La tâche n'était d'ailleurs pas facile, surtout là où il s'agit de traduire les exemples. En effet, il ne suffit point alors de traduire l'arabe, ni de traduire la traduction allemande, mais il faut rendre fidèlement en français la nuance que le traducteur allemand a cru trouver dans l'arabe. Tâche délicate, un seul exemple très simple suffira à l'illustrer. Nous lisons à la page 93 (= 60 dans l'édition allemande) : « *lā yastaṭī 'aḥad min an-nās 'amr miṯl hāḏā, personne ne peut comme celui-ci* » ce qui ne rend ni le texte arabe, ni le texte allemand : « *kein Mensch kann dergleichen* ». Mais ceci n'est qu'un détail. Les arabisants feront bien de se procurer le livre et de l'utiliser. D. A. T.

Horace G. Lunt. — Old Church Slavonic Grammar. (Slavistische drukken en herdrukken, III). La Haye, Mouton et C°., 1955 ; in-8, XIV-143 p., Fl. 12.—

Au début de la Préface, l'A. définit ainsi sa méthode : « The facts have been treated from the point of view of structural linguistics, but pedagogical clarity has taken precedence over the conciseness required for elegant formal description ». Cet aveu que la clarté, ne fût-elle que pédagogique, est incompatible avec une présentation strictement « structuraliste » est significatif. Ce compromis, pourtant, ne pouvait aboutir qu'à une œuvre hybride où les faits, honnêtement enregistrés, sont enveloppés dans une terminologie pour le moins désuète, pour être ensuite classés en catégories dont le formalisme défie le bon sens. Il y a un quart de siècle une pareille grammaire aurait pu, peut-être, jouir du prestige de la nouveauté ; aujourd'hui elle paraît singulièrement démodée et vieillote. Qu'on se réfère, par exemple, aux tableaux de la p. 26, ou au paragraphe 2.421 *(sic)* de la p. 29. Le chapitre sur le verbe (intitulé improprement « Conjugation ») est particulièrement caractéristique à cet égard, d'une part, par son classement arabaïque des verbes d'après le thème de l'infinitif (p. 99-124), d'autre part, par son approche formel et mécanique des formes verbales. Cet approche amène l'A. à dire, par exemple, que le suffixe productif de l'aoriste est *-oxŭ*, dont le *-o-* est omis si le thème de l'aoriste est terminé par une voyelle : *dělaxŭ*, *molixŭ*, etc. (p. 88). Bien entendu,

c'est faux au point de vue historique, et l'A. ne l'ignore certainement pas ; mais est-ce correct même au point de vue « structuraliste » ? Il est dommage que l'A. ait cru nécessaire d'enfermer ses connaissances du vieux slave, qui sont vastes et solides, dans un cadre à la fois simpliste et désuet, propre à dérouter l'étudiant auquel son manuel est destiné en premier lieu. Il est à regretter aussi que les exemples et les paradigmes soient imprimés, sans doute pour des raisons d'économie, non pas en caractères vieux-slaves, mais soit en caractères latins, soit en caractères russes modernes, enrichis de quelques signes complémentaires, et cela sans qu'on aperçoive les raisons de cette double transcription. B. O. U.

Catalogue collectif des périodiques conservés dans les Bibliothèques de Paris et dans les Bibliothèques Universitaires de France : Périodiques slaves en caractères cyrilliques. État des collections en 1950. Tome I : A-N ; tome II : O-JA. Paris, Bibliothèque Nationale, 1956 ; in-8, XXII-873 p.

Depuis 1938, la Bibliothèque Nationale de Paris a commencé la préparation d'un Catalogue collectif des périodiques conservés dans les principales bibliothèques de Paris et dans les bibliothèques universitaires de France, dont trente-deux volumes ronéotypés ont paru à ce jour. La difficulté purement technique de taper sur une même machine à écrire les titres en caractères latins et ceux en caractères cyrilliques a fait que ces derniers ont été exclus de ce Catalogue ronéotypé. Or cette exclusion vaut maintenant au Catalogue des périodiques en caractères cyrilliques le privilège de paraître en édition imprimée. C'est là l'explication de cette solution paradoxale qui, pour ne citer qu'un exemple, sépare les périodiques publiés à Belgrade de ceux publiés à Zagreb pour grouper ces derniers avec les périodiques de Paris, de Montévidéo ou de Johannesbourg. Les usagers du présent catalogue le regretteront d'autant plus que l'inclusion des titres en caractères latins n'aurait pas fait de difficultés au point de vue typographique. Mais les mêmes auteurs rendront un hommage de profonde reconnaissance à M. E. Belin de Ballu, auteur du Catalogue, qui a mis à leur portée un instrument de travail excellent et sûr. Ils apprécieront en particulier l'indication de la cote de chaque périodique. B. O. U.

Vorträge auf der Berliner Slawistentagung (11.-13. November 1954). (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Nr. 8). Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, 332 p., DM (Est) 39.

Un recueil auquel ont contribué des savants de neuf pays en fournissant vingt-huit articles sur des sujets de philologie, de littérature, de folklore et d'histoire. Il est impossible de les signaler tous. Notons cependant ceux de E. Georgier, sur la floraison de la littérature slave dans la Bulgarie du IXe siècle ; de A. Stender-Petersen, sur les problèmes que pose l'étude de la littérature russe et que l'auteur envisage comme le passage du « byzantinisme » à l'« européanisme » ; de F. Repp, sur les relations culturelles et religieuses entre Slaves et Allemands dans l'Ostmark carolingienne au IXe siècle ; de L. Müller, enfin, sur l'archétype de la relation vieux-russe sur le martyre de Boris et Gleb. B. O. U.

Hubert Rösel. — Dokumente zur Geschichte der Slawistik in Deutschland. Teil I : Die Universitäten Berlin und Breslau im 19. Jahrhundert. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Nr. 12). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-8, XIV-409 p., 17 pl., DM (Est) 47.50.

En 1954, l'A. a réussi à découvrir, aux anciennes Archives d'État de Prusse, une abondante correspondance relative à la fondation de l'enseignement du slave aux universités de Berlin et de Breslau. Il l'édite dans le présent volume en la faisant précéder d'une substantielle introduction (pp. 1-86). Ces documents, en dehors de leur importance pour les débuts des études slaves en Allemagne, apportent de précieux renseignements sur deux éminents savants tchèques, P. J. Šafařík et F. L. Čalakovský, tous deux pressentis par le Ministère de l'Instruction publique de Prusse pour occuper les chaires nouvellement créées. B. O. U.

Józef Korpała. — Abriss der Geschichte der Bibliographie in Polen. (Bibliothekswis. Arbeiten aus der Sowjetunion und den Ländern der Volksdemokratie in deutscher Übersetzung, Série B, t. 2). Leipzig, Harrassowitz, 1957 ; in-8, 258 p. + 23 reproductions.

Cet ouvrage paru en Pologne en 1953 dans une série d'études : *Le Livre dans l'ancienne culture polonaise*, est le premier essai d'histoire de la bibliographie de ce pays. Avant d'entreprendre cette œuvre de synthèse, l'A. avait publié quelques études monographiques. Le mérite de l'ouvrage, qui ne prétend pas épuiser le sujet, est de créer une base pour les études ultérieures. Une liste des sources indique l'étendue du domaine qui est traité avec compétence, compte tenu des conditions politiques, sociales et littéraires de chaque époque. L'A. examine les travaux de tous les bibliographes éminents, consacrant à chacun d'eux un chapitre bien fourni. On trouve également des renseignements sur la bibliographie russe d'avant et d'après la Révolution. Les portraits de quelques bibliographes de marque et des pages spécimen de publications bibliographiques sont reproduits dans l'annexe. D. H. C.

II. HISTOIRE

Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich. — Peregrinatio Neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien. Vienne, Oesterreichisches Museum für Volkskunde, 1955 ; in-8, 232 p., ill.

Pour la première fois, nous avons ici une vue d'ensemble à peu près complète des lieux de pèlerinage grecs et un aperçu des offrandes votives qu'on y trouve en grande quantité. Un des deux auteurs avait déjà consacré précédemment des études analogues à la Yougoslavie et à l'Italie méridionale. Quatre voyages en Grèce et jusqu'à Constantinople et en Italie méridionale lui ont permis de continuer et d'étendre ses recherches, et le présent volume en est le résultat. On y saisit sur le vif la dévotion populaire avec ses caractéristiques particulières et où la véritable foi et la

piété chrétiennes sont souvent mélangées de superstitions, de folklore, de restes de paganisme et de bizarreries de tout genre. C'est là du reste un trait commun à tous les lieux de pèlerinage de toute la chrétienté et bien au-delà. — De toute façon, le présent volume a un véritable intérêt et nous montre tout un aspect de l'Orthodoxie grecque, qui reste d'ordinaire dans l'ombre et est pourtant extrêmement réel et vivace. Un grand nombre de photographies rehausse la valeur de cette monographie intéressante.

D. A. v. R.

Karl Schmaltz. — Kirchengeschichte Mecklenburgs. 1 Bd. : **Mittelalter.** Schwerin, Bahn, 1935 ; in-8, 320 p., avec carte géographique. 2 Bd. : **Reformation und Gegenreformation**, Ibid., 1936 ; in-8, 256 p. 3 Bd. : (**Neuzeit**). Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1952 ; in-8, 518 p.

Dans le premier tome, l'A. excelle par l'impartialité avec laquelle il nous brosse le tableau de la christianisation des Wendes en Mecklembourg, dernier des pays allemands à recevoir l'Évangile. Nulle part les tracasseries politiques n'ont fait oublier à l'A. les bonnes intentions d'un grand nombre. Les lacunes des sources et le manque d'études récentes ont visiblement entravé l'A., qui voulait renseigner ses lecteurs le mieux possible. Les recherches de Winter à la fin du siècle dernier y font encore figure de grande autorité. Des explorations plus approfondies et comparées des chartes et chroniques pourraient toutefois, nous semble-t-il, fournir encore bien des traits précieux sur la piété de l'époque. Un récit sympathique, déplorant l'échec des tentatives réformatrices au dedans de l'Église catholique termine ce tome.

Le deuxième traite des différentes influences qui ont amené le pays à embrasser la doctrine de Luther jusqu'à la disparition des chapitres déjà réformés, qui laissent ainsi à l'État la direction des affaires ecclésiastiques selon l'idéal de la Réforme.

Le troisième tome, édition posthume pour des raisons politiques, nous décrit enfin la stabilisation de l'organisation ecclésiastique après la guerre de Trente Ans et les différentes vicissitudes de l'Église qui se débat entre le rationalisme et l'illuminisme en raison des influences qui s'exercent à l'université de Rostock — jusqu'à nos jours (1932) avec la nouvelle constitution ecclésiastique et la fonction d'évêque régional (Landesbischof).

Histoire vivante, d'un style concis, sans prétention scientifique, mais objective. Aussi l'A. montre-t-il souvent plus d'intérêt pour les faits que pour les personnages, évitant ainsi d'imposer des vues trop personnelles. Des citations brèves et bien choisies nous retracent souvent les personnes dont il s'agit. Signalons aussi l'attention de l'A. pour les différences dans la forme du culte : il est en effet très à propos de montrer l'esprit religieux d'une époque. Les anciens auteurs ont généralement négligé cet aspect phénoménologique. — Vu la date de la composition et le dessein de l'A., l'appareil bibliographique ne nous semble pas assez détaillé, ni assez au point pour que l'œuvre fasse figure de manuel, mais comme il n'en existe pas d'autre, il faudra bien s'en servir. Le but de l'A. a été de faire mieux connaître la situation actuelle de l'Église luthérienne du Mecklembourg, sans pour cela perdre de vue les autres courants religieux. Avec utilité on consultera aussi le chap. II de la 1re partie du volume III sur les conversations avec anglicans et catholiques au XVIIe siècle. — Cette histoire

nous rend un grand service, car si les origines et le développement des courants religieux en Allemagne nous sont assez connus maintenant, il n'en va pas de même pour ce qui regarde l'aspect concret qu'ils ont revêtu dans les différents états qui constituaient l'empire allemand, et avaient tous leur physionomie bien particulière. Le dernier tome, posthume, contient pour finir une courte biographie de l'A. D. J. E.

Uno Harva. — Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. (FF Communications 142). Helsinki, Acad. Sc. Fennica, 1952 ; in-8, 456 p., mk 1300.

La présente étude s'occupe d'un peuple voisin des Grands-Russiens dont le site s'étend sur la vaste région vallonnée de la Volga moyenne jusqu'à l'Oka, avec pour centre les vallées de la Mokša et de la Sura. Les premiers renseignements historiques nous le montrent entre les Russes et les Bulgares de la Kama, avec des prolongements au-delà de la Volga dans la région de Kazan ; il subit l'invasion tatare puis fut absorbé dans l'État russe. Sa conversion au christianisme étant tardive, de nombreuses coutumes antiques ont persévéré dans le folklore. Ce sont les croyances ainsi révélées par les chroniqueurs et l'observation directe que l'A. a soigneusement recueillies : religion animiste et naturiste de communautés rurales. L'A. parcourt les divers sujets qui s'imposent. Il ne se livre pas à l'érudition philologique ni à l'histoire comparée des religions, mais à la description patiente des usages révélateurs. Tous les termes propres sont traduits et cités dans la langue originale. Une quinzaine d'illustrations complètent le tableau. D. M. F.

Duc de Lévis Mirepoix. — Les Guerres de Religion, 1559-1610. Paris, A. Fayard, 1950 ; in-12, 475 p., 350 fr. fr.

Ce demi-siècle si confus d'histoire de France forme, dans la description que nous en donne l'A., un diptyque : d'un côté, « Temps cruels » (règnes de François II, Charles IX, Henri III), de l'autre, « Régénération de la France » sous Henri IV. Sous les trois fils de Catherine de Médicis, les guerres entre chrétiens, où jouent souvent de sordides intérêts particuliers, se déroulent dans un climat d'intolérance et rendent par là fort difficile la tâche du pouvoir central soucieux du bien commun. La politique des « politiques », celle de la monarchie, peut parfois paraître flottante ou en recul. Mais elle triomphe peu à peu. C'est à un progrès des protestants, provocant pour la monarchie, que répond l'assassinat de Coligny et la Saint-Barthélemy ; c'est aux menaçants succès de la Ligue que met un terme l'assassinat des Guise. Avant de critiquer Catherine de Médicis, il faut se souvenir, pour être équitable, de l'hommage que lui rendit Henri IV. Sous ce dernier s'accomplit le redressement de la France. Le duc de L. M. lui consacre la seconde partie de son ouvrage si vivant. Les petits côtés du règne ne sont pas passés sous silence, mais une politique d'union nationale et de mesure en fit un règne réparateur. — De bonnes tables chronologiques permettent de suivre les événements que l'A. présente avec une remarquable clarté. D. L. P.

P. Clemente Kortchaghin, O. S. B. M. — La Iglesia Ortodoxa Autocéfala Ucraniana. s. l., (1955) ; in-8, XVI-148 p.

L'A., moine basilien, fait un double exposé, historique d'abord, puis dogmatique de l'Église panukrainienne de 1917 à 1937. La documentation principale qui servit à sa réflexion est la collection de pièces rassemblées par Mgr d'Herbigny dans *Orientalia Christiana* de 1923 (N° 3, 4), à laquelle s'ajoutent d'autres récits, les diverses publications périodiques d'après-guerre et les études récentes parallèles. Au point de vue historique, on suit les diverses péripéties qui ont abouti à l'organisation de cette Église, où un souffle d'inspiration presbytérienne s'est lié à une impulsion démocratique d'émancipation, à la fois de la subordination politique à la Grande-Russie et aux liens ecclésiastiques du patriarcat de Moscou restauré naguère. Favorisée par le gouvernement révolutionnaire tant qu'il s'agissait d'affaiblir l'autorité religieuse centrale, elle subit ensuite le même sort à cause de l'esprit séparatiste ukrainien qui l'animait. Le point de vue dogmatique est exposé selon les cadres catholiques sur un triple objet : l'autocéphalie, la conciliarité et la hiérarchie. Comme on possède les textes de ce statut ecclésiastique, l'analyse peut être précise. Les actes du synode de Kiev 14-30 oct. 1921 sont publiés en appendice, en français. Les différentes institutions centrales, régionales et paroissiales sont successivement décrites et appréciées. Conceptions assurément étranges de cette communauté chrétienne, par leur manque de sens traditionnel, l'ordination conciliaire de l'épiscopat où la succession apostolique est certainement perdue, en sorte que les Églises orthodoxes d'Orient ne s'y sont jamais reconnues. Elle se perpétue, isolée, dans l'émigration en Amérique. D. M. F.

M. J. Rouët de Journel. — Nonciatures de Russie, t. V : Intérim de Benvenuti (1799-1803). (Studie e Testi, 194). C. del Vaticano, Bibl. Apost., 1957 ; in-8, XL-472 p.

Après la publication des documents relatifs aux nonciatures pontificales à la Cour de Russie, d'Archetti et de Litta, et de celle d'Arezzo, une lacune chronologique de quatre ans se place entre le départ du prédécesseur et l'arrivée du dernier de ces nonces. Une présence est pourtant demeurée sur place en la personne de l'auditeur de nonciature, l'abbé Benvenuti, qui fut agréé par la suite comme chargé d'affaires. Ainsi l'édition des Actes de cet intérim opère la soudure entre les deux légations quant aux sujets traités. Comme en tête des autres volumes, l'A. relie les documents entre eux dans une large introduction, où il explique aussi les coordonnées historiques. On peut suivre par le menu toutes les vicissitudes des tractations relatives à la Grande Maîtrise de l'Ordre de Malte, qui fut à l'origine du départ du nonce, et conditionne toujours l'acceptation d'un successeur. Cette affaire fut étrange, à coup sûr, où l'on offrit à l'empereur de Russie la maîtrise d'un ordre religieux catholique. Celui-ci prit sa charge à cœur et s'offensa par conséquent du refus de la sanction pontificale. Le nonce n'ayant pas été bien inspiré en cette affaire, fut renvoyé. La grande masse de la correspondance publiée traite donc de cette question. En outre, on peut y lire la situation des catholiques en Russie autour de l'an 1800, tant du rite latin que des unis, les conjonctures engendrées par le triple partage de la Pologne, la difficulté de leur assurer un statut

officiel digne, les épineuses questions de personnes et la perpétuité des charges. Il y a aussi le rétablissement officiel de l'ordre des jésuites, préservé en Russie. Enfin, l'on perçoit à travers tous les textes, une stratégie de ménagements, la poursuite réelle mais confuse de la réconciliation des Églises, non pas encore sur le plan hiérarchique, mais par un premier pas, à savoir la bienveillance du souverain. Paul I[er] fut bien disposé, mais mourut bientôt assassiné, et la nonciature d'Arezzo, acceptée à contre cœur par Alexandre I[er] sera la dernière. L'idée n'était pas mûre dans les esprits. D. M. F.

Peter Opladen. — Gross St. Martin. Geschichte einer stadtkölnischer Abtei. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 2). Dusseldorf, Schwann, 1954 ; in-8, 272 pp., DM. 15.

Cette chronique de l'abbaye de Saint-Martin, fondée au X[e] siècle et supprimée à la Révolution française, est une contribution utile à l'histoire de Cologne et à celle de l'ordre bénédictin. L'A. a puisé à des sources locales, telles les archives de l'ancienne abbaye dispersées dans les différentes bibliothèques. Y passent en revue après bien des pages sur l'histoire, les bâtiments, les usages, etc., tous les Abbés et ceux des moines qui, par leurs œuvres, ont laissé leur nom à la postérité, comme la figure impressionante d'un Olivier Legipont, l'admirateur et le collègue de dom Jean Mabillon. On tirera profit des données précieuses sur la vie concrète d'une abbaye-paroisse dans les siècles passés et les spécialistes y compléteront leur documentation en renseignements très précis et peu connus.

D. E. D.

Edgar Lehmann. — Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster im Mittelalter. (Schriften zur Kunstgeschichte, 2) Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-4, 50 p., 65 illustr.

Esquisser l'histoire primitive, romane et gothique, de l'organisation des bibliothèques, tel est le but que se propose le présent ouvrage. L'A. se limite aux époques romane et gothique, et encore, se spécialise surtout dans les bibliothèques des cloîtres allemands. Il nous ouvre de temps en temps une perspective sur le développement des systèmes baroque et moderne. Esquisse claire des changements de structure des bibliothèques au cours des siècles. D. W. L.

Grete Mecenseffy. — Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. Graz, Böhlaus, 1956 ; in-8, 232 p.

L'histoire du protestantisme en Autriche est un peu un chapitre oublié de l'histoire de l'Église, et le présent ouvrage rendra de grands services grâce à deux qualités : la sobriété dans les détails et l'ampleur de la bibliographie. Se conformant aux exigences du cadre, l'A. s'est souvent limitée et le choix qu'elle a fait ne satisfera pas toujours tous les lecteurs. L'histoire d'après 1861 n'est traitée que sous l'aspect juridique. Il est vrai que cet aspect intéresse particulièrement les protestants d'Autriche à l'heure actuelle, vu leur relation avec l'État, mais la limitation est très regrettable pour l'ensemble de cette étude par ailleurs si sérieuse. L'ouvrage avait été

conçu comme un modeste remplacement des volumes de Georg Loesche. Il réussira à s'imposer comme tel, car il s'agit d'un travail plus qu'appréciable que son cadre modeste rend accessible à tous. D. P. B.

Arthur Skevington Wood. — Thomas Haweis, 1734-1820. Londres, S. P. C. K., 1957 ; in-8, 292 p., 50/-

Attachante biographie d'un *devout Evangelical*, originaire de Cornouailles, l'un des pionniers du *Revival*, appartenant plutôt à l'aile gauche du Mouvement et menant, au milieu de beaucoup d'opposition, des batailles apparentées à celles du méthodisme. Ami des W. Romaine, John Newton, Walker, Henry Venn. — Après ses études à Oxford, il exerça dans cette ville comme diacre, puis *curate* à *St Mary Magdelene*, une influence parmi ses paroissiens et les étudiants, qui lui valut d'être expulsé par les gens en place. A Londres, comme aumônier du *Lock Hospital*, il continua de prêcher l'« Éternel évangile » et prit contact avec le cercle de Lady Huntingdon, l'égérie du *Revival*. Recteur durant plus de quarante ans à *All Saints'*, Aldwicle (Northamptonshire), il éveilla la région à la « conversion », non sans être l'objet de multiples avanies, et poursuivit sa production littéraire marquée par l'orthodoxie protestante — son commentaire de la Bible sera lu pendant plus d'un siècle. A partir de 1774, il prêcha durant l'hiver dans les chapelles de la comtesse Huntingdon et garda même un pied dans la *Connection* après la sécession de la pairesse en 1781, tout en refusant d'identifier sa propre cause à celle du méthodisme. Vers la fin de sa vie il s'attacha à favoriser de toutes manières l'élan missionnaire issu du *Revival*. L'A. corrige à l'occasion, en s'appuyant sur son héros, certaines erreurs courantes sur le *Revival*. Son ouvrage, érudit mais très aéré, offre une contribution de valeur aux débuts de ce mouvement, pieux certes, mais pas toujours en contact avec l'Histoire. D. H. M.

Mgr Nicolas (Abdalla), Métropolite d'Aksoum. — **Le Régime synodal dans l'Église d'Alexandrie.** Alexandrie, 1955 ; in-8, 104 p.

L'exposé de l'hiérarque melkite-orthodoxe d'Éthiopie groupe une suite intéressante de réunions synodales de l'Église d'Alexandrie. Une polémique récente et le ton pamphlétaire en dévie la perspective au point que les faits rapportés pourraient fort bien démontrer le contraire de ce qu'en attend l'A., à savoir la permanence traditionnelle à Alexandrie du régime synodal comme système administratif de l'Église. Les notions sont peu nettes ; l'organisation ecclésiastique du Saint-Synode des Églises orthodoxes actuelles n'est pas ancienne sous cette forme ; des réunions périodiques ne sont pas un système administratif, l'autorité personnelle n'est pas nécessairement arbitraire ; monarchie n'est pas despotisme. Au reste, indépendamment de cette argumentation, la position de l'A. sur le statut opportun de son Église est parfaitement légitime et les vicissitudes rapportées montrent assez les mérites de celle-ci. D. M. F.

V. Grumel. — La chronologie. (Traité d'Études byzantines, dir. Paul Lemerle, t. I). Paris, P. U. F., 1958 ; in-4, XII-488 p., 4.000 fr. fr.

La décade de volumes qui formera le vaste *Traité d'Études byzantines*

n'a pas pour objet de résumer l'histoire ou de décrire les multiples activités byzantines, mais de mettre entre les mains des chercheurs, des instruments érudits adéquats. Ainsi seront proposés des répertoires, des méthodologies soigneusement critiquées relatives aux différentes classes de documents sur lesquels l'histoire s'appuie ; s'y ajoutera un volume sur la langue et un *précis* de connaissances sur les pays voisins de Byzance. Dans cette perspective, le présent volume, ouvrant la série, aborde le problème extrêmement complexe de la détermination chronologique. La première partie de l'ouvrage expose méthodiquement les ères, les cycles et les calendriers, tandis que la seconde recueille de multiples tables. L'A. a mis un soin minutieux à expliquer clairement *L'origine des ères mondiales* (1re partie) et *Les cadres chronologiques* (2e partie). Ces computations ayant toutes quelque incidence dans l'histoire byzantine, il était nécessaire d'en découvrir le fil d'Ariane. Ce faisant, l'A. ne se limite pas à reproduire les discussions et les conclusions de ses devanciers, mais sa propre compétence lui permet de renverser quelques dogmes et d'avancer des solutions personnelles. Tel est le cas, en particulier, de l'ère d'Hippolyte réhabilitée, qu'il propose de nommer ère protobyzantine. Supputations astronomiques, raisons mystiques et convenances liturgiques, interventions d'autorité et systèmes privés défilent tous à leur rang. Une centaine de tables et de listes composent la 3e partie. Le millénaire byzantin forme le cadre général de la sélection, mais la nature des choses oblige souvent à le déborder, les listes partent fréquemment de Dioclétien et se prolongent jusqu'à la fin du XVe siècle, et même au-delà. Les premiers tableaux concernent la concordance des ères avec leurs corrélatives, cycles solaire et lunaire et dates pascales. Viennent ensuite de multiples correspondances d'un calendrier à l'autre par référence au calendrier julien, les calendriers liturgiques des différents rites et même des musulmans. Ici se placent de nombreuses listes historiques que beaucoup auraient voulu plus nombreuses encore, plus diverses, plus détaillées, mais le propos de l'A. n'était pas de refaire un Mas-Latrie. Le bénéfice du présent volume est de rassembler les cadres chronologiques généraux des têtes de file de l'histoire durant la période byzantine et de justifier les références des chroniqueurs. Interviennent dans cet ordre d'idées, outre les consuls et les empereurs, divers dynastes grecs, perses, caucasiens, musulmans, slaves, latins, germaniques et barbares. Les listes ecclésiastiques ne sont représentées que par les papes et les patriarches des grands sièges traditionnels, et une liste de conciles. Toutes ces nomenclatures ont été vérifiées par l'A. en quelques cas, ou sont reprises aux meilleures monographies dont la bibliographie est signalée. Le recueil s'achève sur les tables de phénomènes naturels auxquels les historiens ont fait souvent allusion, les éclipses, les comètes et les tremblements de terre. La publication d'un semblable ouvrage le rend aussitôt indispensable. D. M. F.

Franz Dölger. — Finanzgeschichtliches aus der byzantinischen Kaiserkanzlei des 11. Jahrhunderts. (Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsb. Jh 1956, Ht. 1). Munich, Beck, 1956 ; in-8, 34 p., 1 pl.

Franz Babinger. — Reliquienschacher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert. (Même coll., 2), Ibid., in-8, 52 p., 2 pl.

On voit que les historiens les plus méritants, après avoir débrouillé

durant toute leur carrière scientifique de multiples énigmes d'histoire politique, ne dédaignent pas de s'adonner aussi aux problèmes financiers et même sociaux, que les byzantinistes de l'Est estiment par trop délaissés. Deux récentes communications scientifiques en fournissent l'exemple. Le prof. Dölger a pris matière dans un chrysobulle de Constantin X Ducas en faveur du monastère d'Iviron au Mont Athos (juin 1065), tandis que le prof. Babinger, après sa grande synthèse du règne de Mahomet II, reprend des points particuliers. Il s'agit ici de pièces relatives au rançonnement des reliques, qui permettent d'établir que le Conquérant a encore frappé de la monnaie d'or, mais par l'altération du *zecchino* vénitien. D. M. F

Georges Th. Zoras. — *Χρονικὸν περὶ τῶν Τούρκων Σουλτάνων* (*κατὰ τὸν Βαρβερινὸν ἑλληνικὸν κώδικα* 111). (Coll. du séminaire de philologie byzantine et grecque moderne de l'université d'Athènes). Athènes, 1958; in-8, 386 p., 9 pl.

Ce livre est du plus grand intérêt pour l'histoire des sultans turcs et une nouvelle source très importante pour les événements dramatiques des dernières décades de l'empire byzantin jusqu'au commencement du XVIe siècle. — L'A. qui depuis longtemps s'occupe de ce sujet, nous donne cette fois une œuvre complète ; il la divise en trois parties. Dans la première partie, après une brève introduction concernant le ms et l'édition, il nous donne le texte de la Chronique assez bien établi quant à la critique et à l'orthographe, selon les règles exposées dans l'introduction. L'histoire commence à partir du règne de Mourat (1373) — le ms étant incomplet et mutilé — et finit en 1513 avec le règne de Sélim. Dans la 2e partie, l'A. traite, autant que possible, tous les points difficiles de la Chronique, employant pour cela premièrement l'histoire de l'empire ottoman de Hammer (traduction grecque par K. Krokidas. Athènes 1870) et en second lieu les historiens grecs de la conquête de Constantinople : Chalkokondylis, Sphrantsis et d'autres auteurs anciens et modernes. Dans la 3e partie, enfin, M. Z. examine les problèmes de la Chronique, de sa chronologie, de son auteur inconnu, de la langue et des sources. A la fin de l'ouvrage se trouvent les tables des concordances de la Chronique et de son modèle, l'index des noms et le glossaire. — Sans être historien, le prof. Z. réussit à nous donner un travail historique, et en même temps un monument classique de la langue grecque moderne depuis longtemps attendu, lequel présente naturellement assez bien de difficultés de caractère historique et philologique. L'A. se caractérise ici comme dans ses autres études par sa méthode, sa brièveté et la qualité de son information. Certes, il n'épuise pas la question, ni ne donne une solution définitive à tous les problèmes, travail qui est d'ailleurs impossible pour un seul érudit. D'autre part, puisque l'ouvrage est entièrement édité et que les problèmes sont posés sur une base solide, nous pouvons maintenant attendre la poursuite des recherches commencées et l'éclaircissement des questions qui restent encore sans réponse. A. K.

Hohes und spätes Mittelalter. (Historia Mundi, VI). Berne, Francke, 1958 ; in-8, 644 p., avec tableaux chronologiques hors-texte.

Le VIe volume de l'Histoire du Monde est, comme les volumes précé-

dents une œuvre collective. Les différentes époques sont étudiées par des spécialistes appartenant à des nationalités et à des écoles historiques différentes. Il n'y a par conséquent aucun lien entre les chapitres, aucun aperçu d'ensemble sauf l'introduction de l'éditeur Fritz VALJAVEC. Les études sont limitées au monde occidental et byzantin et au monde islamique. L'Europe orientale et en particulier la Russie, ainsi que l'Asie, restent en dehors du champ d'observation des collaborateurs, ce qui est un défaut assez grave. — Notons dans la première partie l'article de G. TELLENBACH, « Empire, Papauté et l'Europe au haut moyen âge ». (Une remarque s'impose à propos du titre choisi pour le volume. On considérait généralement que le « haut moyen âge » commençait au VIe siècle et même avant ; l'idée de le faire remonter jusqu'au Xe siècle nous semble peu justifiée). — W. KIENAST consacre son étude aux relations de la France et de l'Angleterre jusqu'en 1154 et K. WERNER à la « Montée des nationalités occidentales et à la crise de la théocratie ». F. HUTER intitule son article « Chute du milieu et montée des Marches », W. HUBATSCH étudie « La floraison tardive et la dislocation des pays de la mer Baltique ». On croirait qu'il s'agit de la Suède et des pays baltes, mais on y parle surtout de la Pologne et de la Lithuanie, qui ne peuvent être considérées comme des pays de la Baltique. C. SANCHEZ-ALBORNOZ donne une histoire assez complète des États chrétiens de la presqu'île ibérique et O. BRUNNER fait un tableau général de l'organisation intérieure de l'Occident. — Deux articles sont consacrés à Byzance : H. HUNGER parle de la politique extérieure de l'Empire d'Orient depuis l'iconoclasme jusqu'à la chute de Constantinople et G. OSTROGORSKY nous donne un aperçu succinct de la structure intérieure de l'Empire. Trois études concernent le monde islamique : B. LEWIS « L'Islam et l'Orient », R. LE TOURNEAU « L'Islam et l'Occident » et G. VON GRUNEBAUM « Développement et unité spirituelle de la culture islamique ». Enfin deux articles forment le « passage » aux temps modernes et ne devraient pas, à vrai dire, figurer dans le présent volume : « Humanisme et renaissance » de O. BRUNNER et « Art de la Renaissance » de H. WÜHR. L'ensemble des études est d'un niveau scientifique élevé et chacune présente un tableau complet de l'époque qu'elle étudie, cependant le volume entier ne donne pas l'impression d'un tout coordonné. C'est plutôt un recueil, non une « Histoire du Monde », comme l'indique le titre, mais une histoire de l'Europe Occidentale et du monde islamique.

P. K.

B. Klutchevsky. — Histoire de Russie. T. I : Des origines au XIVe siècle. Traduit du russe et annoté par C. Andronikof. Préface de Pierre Pascal. Paris, N. R. F. Gallimard, 1956 ; in-8, 416 p.

L'œuvre maîtresse du grand historien russe qui comporte en tout cinq volumes n'a jamais été traduite en entier en français. L'édition entreprise par la NRF mérite d'être signalée, surtout parce qu'elle a été menée à bonne fin, pour le premier volume du moins, grâce à la collaboration de Constantin Andronikof, traducteur expérimenté et très consciencieux, et de Pierre Pascal, professeur de langue et de littérature russes à la Sorbonne, lequel a écrit une préface où il présente la vie et l'œuvre de l'historien russe. — La traduction du cours d'histoire de Klutchevsky présentait des difficultés souvent insurmontables. Beaucoup de termes juridiques

russes n'avaient pas de correspondants dans la langue française. Il fallait donc choisir des termes approximatifs. Il faut convenir que dans la plupart des cas ce choix a été non seulement judicieux, mais excellent. Nous ne sommes cependant pas d'accord sur le terme de « fief ». Le mot russe de « *oudel* » signifie plutôt un « apanage » — portion du domaine royal désigné aux fils du roi (Larousse). C. Andronikof a traduit d'autre part *l'Histoire de la Philosophie Russe* du P. Zenkovsky et les deux volumes de la Trilogie Dogmatique du Père Boulgakov qui exigeaient une connaissance approfondie des termes philosophiques et théologiques. — En faisant l'éloge de la traduction et de la préface, il nous faut cependant exprimer nos doutes à propos de l'utilité de l'édition elle-même. L'Histoire de Russie de Klutchevsky n'est pas une « Histoire » à proprement parler. Elle est intitulée en russe « Cours d'Histoire Russe » et comprend non un récit continu, mais une série de leçons professées à l'Université de Moscou. Il y a dans ce cours des lacunes très importantes, l'A. s'étant limité à certains aspects de la vie russe et laissant de côté la vie religieuse, par exemple, ou l'invasion des tatars qui eut une grande influence. — D'autre part le Cours d'Histoire de Klutchevsky n'est pas un livre écrit par le professeur lui-même, mais la reproduction plus ou moins exacte de ses cours faite par ses auditeurs. Or la grande originalité de Klutchevsky résidait dans son art oratoire, dans la présentation des tableaux du passé et non dans une étude minutieuse des sources. Enfin, le cours date de 1904 (pour le volume recensé) ; or depuis cette date on a entièrement renouvelé les études historiques et l'histoire qui nous est présentée est depuis longtemps dépassée. Nous pouvons donc affirmer, tout en rendant hommage à l'A., au préfacier et au traducteur, que l'édition du cours d'histoire russe de B. Klutchevsky ne répond pas à la nécessité du moment. P. K.

L'Ukraine dans le cadre de l'Est européen. (Recueil de l'Université ukrainienne libre de Munich). Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1957 ; in-12, 204 p.

Ce recueil de onze conférences faites à la Semaine ukrainienne de Louvain en 1955 rappelle — comme le souligne Mgr I. Bučko dans l'avant-propos — « la destinée européenne de l'Ukraine » qui « constitue... par ses traditions culturelles, l'Est européen, en tant que liée à l'Europe ». Dans les textes émanant des professeurs de l'Université de Munich et autres écrivains ukrainiens on trouve des détails pleins d'intérêt sur l'histoire de leur pays, son rôle d'intermédiaire entre l'Est et l'Ouest, son importance comme facteur dans le jeu diplomatique, sa structure économique et religieuse, son attitude psychologique envers le marxisme. Par ailleurs, les professeurs de Louvain jettent la lumière sur la valeur de nationalités dépourvues d'États indépendants, étudient la personnalité juridique de l'Ukraine, examinent l'aspect athéiste de ce marxisme vis-à-vis duquel l'âme ukrainienne — selon le prof. A. Koultchytskyi — ne fait que témoigner « de la résistance irréductible ». D. H. C.

Ivan D. Margary. — Roman Roads in Britain. Vol. II : North of the Foss Way – Bristol Channel (including Wales and Scotland). Londres, Phoenix House, 1957 ; in-4, 288 p., ill., cartes, 50/–

Après 1900 ans, les routes romaines de la Grande-Bretagne sont encore en grande partie discernables, certains tronçons même sont restés à peu près tels quels. Dans ce volume richement illustré et muni de bonnes cartes, comme dans le premier volume que nous n'avons malheureusement pas pu voir, chaque section de chaque route — qu'elle soit principale ou secondaire — est minutieusement décrite dans son état actuel, et là où toute trace a disparu on nous le dit. Tous les moyens d'identification ont été exploités, notamment la photographie aérienne, la toponymie, les limites paroissiales et maints autres. Les méthodes de constructions des routes sont expliquées avec diagrammes explicatifs. L'utilisation des routes est suggérée ; les Romains ne construisaient pas seulement des routes militaires, beaucoup semblent avoir été destinées surtout à des usages pacifiques. D'autre part, elles étaient conçues avant tout en fonction d'un trafic de piétons et de bêtes de somme. Ce ne sont pas seulement les archéologues et historiens de profession qui liront cet ouvrage avec intérêt et profit. Tout lecteur y pourra apprendre beaucoup, et chacun admirera la science consommée des ingénieurs romains qui ont si magistralement tracé ces lignes de communication par les terrains les plus divers et au travers des obstacles les plus redoutables. D. G. B.

Reinhold Trautmann. — Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen. Teil III. Register (zugleich zu den « Slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins »). Im Institut für Slavistik der Deutschen Akademie der Wissenschaften bearbeitet von Hermann Schall. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1953, Nr. 7). Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-4, 277 p., une carte, DM (Est) 35.

Le présent Index sert à la fois à deux ouvrages de R. Trautmann, *Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen*, paru en 1948 et 1949 (voir *Irén.* XXVII, pp. 116-117), et *Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins*, paru en 1950. Il comprend, sous forme d'index séparés, les noms de lieux modernes, les noms de lieux anciens, les noms de personnes cités par l'A., et les mots slaves qui lui ont servi aux fins de comparaison. Tel quel il constitue un répertoire commode des noms de lieu slaves dans l'Allemagne du Nord. B. O. U.

Christian Courtois. — Les Vandales et l'Afrique. Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955 ; in-4, 458 p.

Jusqu'ici on ne disposait pas d'une étude d'ensemble vraiment satisfaisante sur les Vandales en Afrique (429-533). Les travaux consacrés à cette période de leur histoire s'avéraient partiels, abstraits ou imaginatifs. Ce gros ouvrage publié sous les auspices du Gouvernement Général de l'Algérie vient remédier à cette situation. Dans une première partie intitulée « Le poids du Passé », l'A. reprend les antécédents du passage des Vandales en Afrique sur lesquels s'était déjà concentrée l'érudition allemande. Sur la préhistoire de ces peuplades, il nous offre un exposé documenté et prudent. En ce qui concerne l'itinéraire des Vandales à travers les Gaules, l'A. reconnaît la valeur des indications de saint Jérôme. Pour

le séjour en Espagne il s'efforce d'honorer une documentation parfois assez indigente. Ces préliminaires se terminent par un très long chapitre traitant des Afriques berbère et romaine jusqu'à la conquête vandale, où une attention spéciale est accordée au problème du *Limes* sous les Sévères et à partir de Dioclétien qui se vit obligé de réduire le territoire romain. Le « climat de l'Afrique romaine » avec ses côtés moins heureux retient également M. Ch. C. C'est alors qu'en fonction de ce qui précède, la thèse de l'A. s'échafaude. Dans la deuxième partie « L'État vandale » l'A. examine d'abord, en fonction de la géographie politique, les étapes de l'occupation vandale : Numidie, puis Proconsulaire-Byzacène, et finalement la main mise sur les îles de la Méditerranée occidentale. Mais c'est pour affirmer la fragilité des assises géographiques de l'État vandale qui ne s'expliquent qu'en fonction des greniers à blé. La faiblesse de la structure politique de cet assemblage ne ressort pas moins de l'analyse de ce que l'A. appelle les « éléments de puissance » : langue, Église arienne, armée, lesquels vont s'évanouir à tour de rôle. Semblable conclusion s'impose également à qui considère avec l'A., la monarchie vandale en son anachronisme, puis le gouvernement et l'administration de cet état qui n'apportent aucun élément nouveau, enfin le contraste inquiétant entre la personnalité envahissante de Geiseiric et l'insignifiance de ses cinq successeurs. La troisième partie « le Drame africain » nous révèle les raisons ultimes de l'insuccès de l'expérience vandale avec les répercussions que celui-ci va avoir au VIIe siècle. Ces raisons sont à rechercher dans l'opposition tragique, mais qui n'était pas fatale aux yeux de l'A., entre vainqueurs et vaincus, Vandales et Romains, dont les intérêts immédiats s'affrontèrent. L'A. pense que l'Église en particulier n'a pas pris assez de recul et aurait pu éviter les événements aboutissant à la persécution de 484, si elle avait au contraire favorisé une symbiose de type médiéval entre Germaniques et Romains. Les déchirements qui se sont produits ont permis une résurrection du nomadisme berbère, à l'extérieur du domaine vandale, dans une zone déjà partiellement évacuée antérieurement par Rome, mais aussi au sein même de celui-ci ; phénomène auquel l'A. consacre son dernier chapitre : « L'Afrique oubliée ». C'est cette Afrique qui, par delà la parenthèse byzantine axée sur le passé, accueillera l'Islam. Des Appendices documentaires terminent cet ouvrage ou de larges perspectives n'excluent pas une érudition exigeante. D. H. M.

Sir George Rendel. — The Sword and the Olive. Recollections of Diplomacy 1913-1954. Londres, Murray, 1957 ; in-8, 348 p., 28/–

L'ambassadeur anglais qui nous livre ici ses mémoires a été dans les services diplomatiques de 1913 à 1954. L'A., comme il se doit, nous promène à travers le monde et cela aux moments les plus difficiles de notre histoire contemporaine. Ses missions l'ont mené aux Balkans, dans les pays arabes, et l'ont mis en contact avec les hommes et les problèmes politiques au cours des deux guerres ; il a aussi pris part à des conférences internationales, à des commissions comme celle des réfugiés ; il fut intimement mêlé à la conclusion du Traité de Vienne en 1947 ; il termina sa carrière à Bruxelles en mai 1950. Cet ouvrage apprendra à plus d'un comment est conduite la diplomatie anglaise. Il révélera également nombre de difficultés rencontrées après la guerre par les Alliés dans leurs relations

avec les Russes. En somme, c'est un peu l'histoire vivante d'Europe pendant les quarante dernières années que nous révèle cette lecture agréable et semée de traits d'humour. D. Th. Bt.

D. van der Meulen. — The Wells of Ibn Sa'ud. London, John Murray, 1957 ; in-8, X-270 p., 16 h-t., 25/–

Un livre passionnant, surtout à l'heure actuelle où le Proche-Orient, le pétrole, les dynasties hachémite et séoudite sont à l'ordre du jour. L'A. a résidé de longues années à Jedda, le port de la Mecque, comme consul de Hollande. Il a fréquenté Ibn Sa'ud et ses ministres, les souverains arabes, les consuls étrangers, les financiers et, en général, tous les personnages qui menaient une politique ou intriguaient en cette région du globe si disputée. La science de l'A. est de première main ; rien de livresque ; tout est personnel et porte son cachet d'authenticité. Si l'on veut apprendre quelque chose de neuf sur les dynasties arabes qui aujourd'hui ont en mains le pétrole, sur la diplomatie ouverte ou secrète de l'Angleterre ou de l'Amérique, sur la situation politique du Proche-Orient en général, qu'on lise ce livre. Mais, en outre, on en tirera cette désolante conclusion : Ibn Sa'ud et les potentats arabes ont succombé à la tentation de la possession et n'ont pas amélioré les conditions misérables de leurs peuples ; parti avec un grand idéal de purification religieuse, le wahabisme a dégénéré lui aussi. Vraiment ce récit révèle bien des choses, qui ont leur poids à l'heure où l'Islam et l'Occident se confrontent. D. Th. Bt.

Stepan Šach. — Ljviv – Misto mojei molodosti (Léopol, ville de ma jeunesse). Munich, Chrystyjanskyj Holos, 1955-56 ; in-12, 269 + 361 p.

Ce livre exprime la nostalgie de tous ceux qui ont vécu à Léopol et apprécié son charme, découlant de l'enchevêtrement des différents éléments ethnographiques, religieux et culturels. L'A. trace l'histoire de la ville remontant au XIIIe siècle, parle de ses nombreuses églises, consacre une attention spéciale aux multiples établissements d'enseignement qui y existaient du temps autrichien et polonais, évoque enfin ses propres souvenirs d'étudiant. Une liste des noms mentionnés dans le texte sera utile à quiconque s'intéresse à l'histoire récente de la Galicie orientale.
D. H. C.

Soviet Imperialism : Its Origins and Tactics, éd. par W. Gurian. Notre-Dame, University Press, 1953 ; in-8, 166 p.

Ce livre est intéressant parce qu'il présente deux thèses opposées : Le célèbre économiste N. Timasheff dans son étude « L'impérialisme russe et l'agression soviétique », distingue nettement l'impérialisme des Soviets de celui de l'Empire Russe, Ling Nai-jai tout au contraire, dans l'article « La diplomatie Tsariste et Soviétique en Chine » voit dans cette dernière l'héritière de la politique impériale. Notons dans l'article d'ailleurs assez élémentaire de M. Pap les lignes consacrées aux relations de Cromwell et de l'Hetman des Cosaques Chmeljnickij. R. Pipes étudie la vie des mahométans en Russie avant et après la Révolution. W. Weintraub parle de l'impérialisme culturel soviétique en Pologne. L'éditeur, le regretté

W. Gurian, dans son introduction, expose le but de l'ouvrage et tire les conclusions. P. K.

Hans Kohn. — Panslavism. Its History and Ideology. Notre-Dame, University Press, 1953 ; in-8, 356 p.

L'A. nous donne un excellent aperçu de l'ensemble du mouvement panslaviste qui était trop souvent limité à la Russie. Il étudie dans la première partie le panslavisme tchèque, slovaque et illyrien et parle du Congrès de Prague en 1848. Dans le deuxième partie de son livre il trace un tableau du développement des relations entre la Russie et les autres pays slaves dans la seconde moitié du XIXe siècle, pour aboutir à un chapitre sur les pays slaves après le Traité de Versailles et après la deuxième guerre mondiale. Le livre est écrit avec beaucoup d'objectivité et mérite d'être consulté P. K.

Boris Meissner. — Die Sowjetunion, die baltischen Staaten und das Völkerrecht. Cologne, Politik und Wirtschaft, 1956 ; in-8, XII-376 p.

Histoire très complète des États et des peuples baltes et de leurs relations avec l'Union soviétique (1920-55). L'A. étudie d'abord les relations entre les pays baltes et l'URSS jusqu'en 1939. Des détails précis et intéressants sont donnés également sur les relations de ces pays avec les grandes puissances occidentales. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à une étude consciencieuse de la question balte dans son ensemble. Des pages précieuses le sont à la pratique et à la théorie de la politique soviétique en ce qui concerne « l'autodétermination des peuples ». Une lacune est cependant fort regrettable. Le livre ne traite pas de la question du départ des populations allemandes des provinces baltes sur ordre de Hitler en 1940 ni des conséquences incalculables de ce départ (après accord avec Moscou) pour le sort des pays baltes. P. K.

Waldemar Gutsche. — Westliche Quellen des russischen Stundismus. Kassel, Oncken, 1956 ; in-8, 144 p.

Ce petit livre est intéressant en ce qu'il démontre l'origine étrangère du stundisme en Russie et son absence de racines profondes dans ce pays. L'A. qui n'a que peu de renseignements sur ce mouvement stundiste à proprement parler, essaye de suppléer à ce manque par un tableau général des mouvements mystiques en Russie au début du XIXe s., qui, n'a que des rapports très lointains avec le sujet. On s'étonne encore plus quand on constate que l'A. ne trace pas de ligne de démarcation entre les sectes non chrétiennes et les stundo-baptistes. Il en va ainsi des doukhobores, mouvement spirituel, mais non chrétien (les doukhobores considèrent le Christ comme un homme ordinaire. Il est fils de Dieu tout autant que tous les doukhobores se considèrent « fils de Dieu ». Ils ne reconnaissent pas l'autorité de l'Évangile et n'en extraient que certains passages). La partie la plus naïve du livre concerne la propagation de l'Évangile en Russie. On a vraiment l'impression que l'A. croit que l'Évangile n'a été prêché au peuple le plus évangélique du monde que par les baptistes au XIXe

siècle et qu'avant leur arrivée les Russes ignoraient tout de la Bonne Nouvelle. P. K.

Raymond Fusilier. — Le parti socialiste suédois, son organisation. Paris, Éd. ouvrières, 1954 ; in-8, 372 p., 900 fr. fr.

L'A. qui avait déjà publié plusieurs études sur la Suède, consacre son dernier ouvrage au parti qui de 1917 à 1954 est resté vingt-huit ans au gouvernement, et pendant quatorze de ces années à exercé seul le pouvoir. Cet « état politique sans précédent » invitait à combler la lacune que l'absence d'une œuvre de synthèse sur ce parti constituait dans la littérature suédoise et étrangère. Il y a lieu de féliciter l'A. d'avoir entrepris cette tâche et écrit un livre que M. Guy Mollet caractérise disant, dans la préface, qu'il n'existe « aucun ouvrage de cet ordre qui permette de pénétrer aussi complètement la vie d'un mouvement politique ». Le développement historique du parti, sa structure, les organisations parallèles (Syndicats, Jeunesse socialiste, Femmes socialistes, Socialistes chrétiens) tels sont les principaux sujets traités. Leur étude est utilement complétée par la traduction des différents statuts régissant l'organisation et les activités du parti. D. H. C.

Alexandre Cretzianu. — The Lost Opportunity. Londres, Jonathan Cape, 1957 ; in-8, 188 p., 18/—

Alors qu'un autre diplomate roumain, M. Gafencu, examinait, dans ses livres parus à la fin de la dernière guerre, certains aspects généraux de ce conflit mondial, l'A. se concentre sur la situation de son propre pays. Le récit qu'il donne fait ressortir les conditions dramatiques dans lesquelles les pays du Sud-Est européen, pris entre l'enclume et le marteau des grandes puissances, s'efforçaient de réaliser leurs aspirations nationales. L'idée dominante de l'ouvrage est qu'un débarquement allié dans les Balkans aurait comporté de grands avantages militaires et politiques pour les Alliés occidentaux ainsi que pour les peuples de cette région. Parlant avec amertume de cette « *lost opportunity* » qu'il attribue à l'attitude du Président Roosevelt, l'A. en analyse scrupuleusement les motifs. D. H. C.

Romain Yakemtchouk. — La Ligne Curzon et la IIe Guerre Mondiale. Louvain, Nauwelaerts, 1957 ; in-8, 139 p.

Depuis les partages de la Pologne, les territoires situés entre l'Allemagne et la Russie sont devenus un échiquier où, à l'exception, peut-être, de la période entre les deux guerres mondiales, se heurtaient sans cesse les intérêts des puissances directement ou indirectement impliquées, ne parvenant jamais à satisfaire ni concilier les aspirations des peuples habitant cette région. Le présent ouvrage est une excellente illustration de ce cercle vicieux. Se basant sur les documents officiels et une riche littérature politique, l'A. étudie le problème de la frontière polono-russe, tel qu'il s'est posé au cours de la dernière guerre. Problème capital et dont la solution imposée à Yalta précéda les décisions de Potsdam qui ont modifié la carte et la physionomie de l'Europe orientale. D. H. C.

Moscow and its Environs ; Leningrad and its Environs. (The Nagel Travel Guide). Genève, Nagel, 1958 ; in-12, 250 p.
Finlande. (Les guides Nagel). Ibid., 1956 ; in-12. 176 p.

Nous avons parlé l'année dernière (*Irén.*, 1957, p. 371) de ce guide qui a des défauts assez sérieux. Les éditeurs nous avaient assuré que l'édition anglaise était faite d'après des renseignements vérifiés, or elle est plus éloignée de la vérité que la précédente. Il suffit d'ouvrir le livre pour s'apercevoir que certaines parties ont été traduites du français (le texte français était lui-même traduit de l'allemand) sans égard à la nouvelle clientèle. Dans « l'appel-introduction » en langue russe destiné aux habitants de l'URSS, et où on les invite de venir en aide au touriste, il est dit que les Russes doivent leur donner des explications *en français* (?). Quel sera l'étonnement du touriste anglo-saxon, ayant en main un guide en anglais, quand il entendra des explications en français.

Les renseignements sont aussi incohérents que dans l'édition précédente surtout en ce qui concerne les noms de rues et de localités. Certaines qui ont été débaptisées portent des nouveaux noms, mais d'autres, les noms anciens. Des monuments démolis depuis des dizaines d'années figurent toujours parmi les curiosités. — Le pauvre touriste qui essayerait de s'orienter avec le guide Nagel en main ne trouverait pas son chemin dans les deux villes décrites.

Autant le guide « Moscou-Léningrad » est faible, autant celui de Finlande est à tout point de vue excellent et est dans la vraie lignée des guides édités par la Maison Nagel. Il y a une préface de J.-P. Sartre, une introduction de Louis Tissot. Le guide contient tous les renseignements qui sont nécessaires pour un visiteur occidental. On y parle de la géographie, de l'économie, des arts, des sports, de l'administration. Le guide est pourvu de cartes et de plans par région. Nous formons le vœu que les Éditions Nagel remplacent au plus vite le Guide « Moscou-Léningrad » qui dépare leur excellente collection, éditée en 6 langues. P. K.

Sir Leonard Woolley. — Ur, Histoire d'une découverte. (Coll. Les Hauts lieux de l'histoire, 9). Trad. par J. Gasser-Demanjon. Paris, Guillot, 1957 ; in-4, 164 p., 136 pl., 2 h.-t. coul., plans et carte.

Ur, la patrie d'Abraham, n'a été redécouverte qu'après la première guerre mondiale. Mais ce fut un événement aussi extraordinaire que l'ouverture de la Chambre funéraire de Toutankhamon. Sir L. Woolley, grand fouilleur de cités antiques, passera douze ans sur le site de Ur. En fait, ce magnifique volume qui nous introduit dans une des plus anciennes civilisations du monde (trente siècles avant le Christ), est comme un rapport de ces douze années de fouilles et de découvertes. Le *British Museum* a autorisé les éditeurs à utiliser les photographies rapportées par l'expédition. Nous avons ainsi, sous les yeux, par le texte et par l'image, la description de villes, de palais, de tombeaux, de la vie et de rites d'un peuple voisin de la Palestine et dont parle l'Écriture. Cet ouvrage est d'un intérêt passionnant où ne manquent pas les renseignements d'ordre religieux et biblique. Comme les autres de la même collection, il est superbement présenté. D. Th. Bt.

La Peinture égyptienne ancienne. Peintures choisies, copiées et décrites par Nina M. Davies, avec la collaboration de Alan H. Gardiner, Préface et traduction de Albert Champdor. (Coll. Art et archéologie, 1-5). Paris, Guillot, 1953-1954 ; 240 p., in-4, 50 pl. coul.

L'intérêt que revêt pour nous pareils recueils, réside surtout dans les idées qui y sont contenues concernant l'histoire de l'art, son caractère religieux, son souci de respecter la tradition. Ces aspects si remarquables dans l'art égyptien ancien sont communs à d'autres formes d'art cultivées en d'autres régions d'Orient. Comme nous le dit A. Champdor dans sa préface « On ne demandait pas autre chose... (à l'artiste)... que de copier son *cahier de modèles* ». Les cinquante planches en couleur qui forment cet ouvrage sont commentées avec délicatesse.

Quant aux reproductions elles-mêmes, si elles peuvent être dépassées, dans la précision, par la photographie en couleur, elles ont le grand mérite d'un coloris qui vit. La maison A. Guillot, qui s'est spécialisée dans l'édition des grandes éditions d'Art, a voulu réaliser ici un monument. Pour beaucoup ce sera une révélation. Dans l'histoire de l'Art, les peintures égyptiennes anciennes, exécutées à fresque, sont un chaînon important entre un art plus ancien encore (qui remonte déjà, par les peintures rupestres du Sahara, à bien des millénaires) et l'art de la peinture chez les peuples des temps bibliques, pour arriver à la période chrétienne. Dans la peinture éthiopienne par exemple ne trouvons-nous pas un trait d'union qui manifeste bien des accointances avec l'art d'autres pays, d'autres temps et d'autres religions ? C'est pour souligner l'intérêt d'une telle publication de peintures égyptiennes que nous faisons ces remarques. D. Th. Bt.

Dietrich Seckel. — Buddhistische Kunst Ostasiens. Stuttgart, Kohlhammer, 1957 ; in-8, 384 p., 169 fig., DM 39.

Le bouddhisme avait six siècles d'existence lorsque sa présence fut attestée en Chine, dix siècles même, lorsque, se dégageant du déguisement taoïste sous lequel on l'avait introduit, il révéla aux Chinois son vrai visage. Mais ce n'était plus le bouddhisme primitif, voie d'émancipation et de délivrance proposée par Śākyamuni à un groupe de religieux mendiants, mais un bouddhisme élargi, transformé en Grand Véhicule *(mahāyāna)* au point de constituer une véritable religion, avec un Buddha divinisé, une mythologie, une hagiographie et un culte largement développé. — Sur le sol de l'Inde déjà, l'art avait accusé toutes les étapes de cette transformation. A l'ancienne école de sculpture de l'Inde Centrale avaient succédé les écoles du Gandhāra, de Mathurā et d'Amarāvatī qui, rompant avec l'aniconisme radical des premiers temps, avaient multiplié à l'infini les images de Buddhas, d'Achats et de Bodhisattvas. — Le bouddhisme, qui domina la pensée chinoise du IIIe à la fin du XIe siècle, subit à son tour des modifications et des réformes dues à un syncrétisme qui tendait à l'assimiler aux grandes doctrines nationales, taoïsme et confucianisme. Il en résulta un bouddhisme proprement chinois, encore mal connu en Occident où la phase indienne du mouvement a longtemps retenu l'intérêt des chercheurs. Pourtant, c'est sur cette base doctrinale renouvelée que repose « l'art bouddhique de l'Asie Orientale » auquel M. Dietrich Seckel vient de consacrer une étude approfondie. Il débuta aux IVe et Ve siècles

de notre ère, atteignit son apogée durant la période d'efflorescence de la culture chinoise et japonaise entre le VIIe et le XIIIe siècle — c'est-à-dire sous les dynasties des T'ang et des Song et durant l'époque de Nara, Fujiwara et Kamakura — et se poursuivit encore jusqu'au milieu du XVIe siècle dans l'esthétique Zen au Japon.

L'A. consacre à ces quelque douze siècles d'un art original en perpétuel renouvellement une étude d'ensemble qui sera accueillie avec faveur par les historiens de l'art autant que par les bouddhologues. Une introduction développée introduit le lecteur dans la mentalité religieuse du monde sino-japonais au haut moyen âge. Elle est suivie par une description minutieuse et abondamment illustrée des réalisations artistiques dans les domaines de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de l'art graphique ainsi que des objets du culte. L'A. insiste sur le caractère religieux et mystique de cet art qui vise moins à représenter de façon esthétique ses Buddhas, ses Bodhisattvas et ses Devatās qu'à évoquer les abstractions philosophiques dont ils sont l'hypostase et qui les haussent sur le plan de l'Absolu. La disposition des monuments, le groupement des personnages, les attitudes et les gestes des divinités, les lignes même des dessins, tout est symbolique dans cet art et répond à une intention définie. Pour l'interpréter comme il convient, l'auteur fait appel tour à tour à sa profonde connaissance du syncrétisme oriental et à l'esthétique occidentale qui se prête, éventuellement, à d'instructifs rapprochements. Une section spéciale est justement réservée à l'art si particulier du Zen pour qui l'image est dépourvue de toute valeur objective ou magique et destinée seulement à provoquer le choc psychologique qui conduit à l'Éveil individuel dans la vision intime de la Non-dualité. L'ouvrage est pourvu d'une importante bibliographie englobant tout le champ des études bouddhiques.

A. Lamotte.

Basil Gray. — Japanese Woodcuts (Orion Books). Oxford, Cassirer, s. d. ; in-12, 11 p., 20 pl. coul.

B. W. Robinson. — Persian Miniatures. Ibid., s. d., in-12, 11 p. 20 pl. coul.

Ce qui frappe dans ces deux petits volumes, c'est la finesse du goût tout d'abord, de l'exécution ensuite. Chacun compte une vingtaine de planches en couleurs, choisies à cause du dessinateur ou de l'époque donnée. Ainsi on y voit des gravures sur bois japonaises, s'échelonnant du XVIIIe s. jusqu'à la fin du siècle passé. Ces gravures sont une fois de plus une preuve du goût raffiné du peuple japonais. L'autre volume traite des miniatures persanes. Les miniatures reproduites ici vont du XIVe s. au XVIIe s., et illustrent bien les différentes phases de l'évolution de l'art de la miniature en Perse.

D. J.-B. v. d. H.

Joseph Pichard. — Images de l'Invisible. Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, 226 p., dont 85 pl. h-t., en noir ; 6 pl. h.-t., en coul.

L'A. voudrait, en faisant la synthèse de « vingt siècles d'art chrétien », montrer comment s'est révélé, manifesté l'humanisme, durant ce temps par ces formes mêmes d'art qui devaient représenter le monde spirituel. On trouvera donc dans cet ouvrage un magnifique exemple de l'impor-

tance du symbole, de sa valeur religieuse. Il est intéressant de signaler également, dans les quelques pages consacrées à l'art byzantin, que celui-ci a eu également des périodes, qui ont subi les mêmes lois générales. Il faut ajouter que la présentation — par le choix et la quantité des œuvres d'art, mises en illustration d'une pensée élevée toujours — est remarquable et mérite des éloges. D. Th. Bt.

Josef Fink. — Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 4). Munster, Böhlau, 1955 ; in-8, 124 p., 63 pl., DM. 16,80.

Voici un essai qui aborde l'étude de l'art chrétien primitif d'une façon nouvelle. L'A. se plaint de ce que l'on s'est trop souvent hasardé jusqu'ici à trouver des liens entre l'ensemble des thèmes bibliques, représentés dans l'art chrétien primitif et les sources littéraires plus ou moins contemporaines. Il préconise plutôt l'examen attentif et détaillé de sujets isolés, dont il s'agit alors de découvrir l'origine, la signification et toute l'évolution matérielle et idéologique. En guise d'exemple, il propose l'image de Noé-le-Juste, qu'il soumet à un examen approfondi sous tous ses aspects. Le résultat en est, selon lui, une connaissance plus pénétrante du sujet et qui ouvre en même temps la voie à une méthode générale de recherches dans le domaine de l'iconographie chrétienne primitive qui promet d'être fructueuse. — Ouvrage intéressant et très travaillé, parfois un peu lourd, mais qui se recommande pour son sérieux. Une série de bonnes reproductions vient bien à point pour illustrer le texte. D. A. v. R.

Yolande Tschudi. — Les Peintures rupestres du Tassili-n-Ajjer. Neuchâtel, La Baconnière, 1956 ; in-4, 104 p., 47 pl. fig., 27 frs. s.

Les découvertes de peintures rupestres en Afrique septentrionale et centrale se succèdent ; le travail de Y. Tschudi prend place avec honneur dans un ensemble impressionnant d'ouvrages, dont la bibliographie est donnée à la fin du volume. Disons-le tout de suite, ceci est un ouvrage d'étude et non de vulgarisation. C'est un relevé méthodique dés peintures rupestres comprises dans un secteur bien déterminé chez les Touareg. Relevé minutieux, descriptions très détaillées des sujets, références à des textes anciens ou à des découvertes faites en d'autres régions (principalement en Lybie et en Afrique du Sud) sont données pour essayer de dater ces peintures et autres restes (céramiques par exemple), pour tâcher de découvrir le peuple, la race qui les exécutèrent. Aux pages 52-54. l'A. donne ses conclusions générales. Il s'agirait « d'un art pastoral qui aurait déjà dépassé son apogée » dont les peintures « peuvent être considérées comme une étape intermédiaire sur le chemin de cette lente migration artistique qui, commencée dans le mésolithique européen, aurait traversé les régions sahariennes en touchant l'Afrique Orientale et en laissant de riches vestiges jusqu'en Afrique du Sud ». Cet art — qui révèle des formes de culte — intéresse l'histoire de l'humanité. Les reproductions de cet ouvrage seront un plaisir pour les yeux, une découverte pour beaucoup, car l'édition est excellente. D. Th. Bt.

H. F. M. Prescott. — Once to Sinai. The further Pilgrimage of Friar Felix Fabri. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1957 ; in-8, 310 p., 30 /–

Ce livre se base sur quelques anciens récits de pèlerins, qui, du XV[e] au XVI[e] siècle, firent le long voyage du Sinaï. Il utilise surtout le journal vivant et charmant du dominicain suisse Félix Fabri, qui, avec quelques compagnons, se rendit en 1483 de Jérusalem au Mont Sinaï et, à travers le désert d'Égypte, le Caire, Alexandrie, puis Venise, s'en retourna à son couvent d'Ulm en Allemagne. M[lle] Prescott, dont le livre analogue : «Voyage à Jérusalem» (*Jerusalem Journey*), a obtenu un grand succès, a un talent remarquable pour insérer ces vieilles narrations dans une description captivante et fort exacte des régions et des peuples que parcoururent nos pèlerins et où, de jour en jour, elle nous fait vivre avec eux les joies, les difficultés, les aventures et tant de petites incidences d'un pèlerinage à la montagne du Sinaï. D. A. v. R.

P. Dikaios. — A Guide to the Cyprus Museum. Nicosie, The Cyprus Government Printing Office, 2[e] éd. 1953 ; in-12, XX-208 p., nombreuses illustrations hors texte ; 5 /–.

Le dernier guide du Musée de Chypre, publié à Oxford en 1899, était périmé depuis 1909, date à laquelle on a commencé le transfert des collections dans les nouveaux bâtiments. Diverses circonstances ont retardé l'édition d'un nouveau guide jusqu'en 1947. Outre la description des objets conservés, cette seconde édition contient des notes historiques intéressantes, une carte de Chypre et de nombreuses photographies hors texte. Le Musée de Chypre conserve, entre autres, bon nombre d'objets des âges pré-historiques. D. M. V. d. H.

Constantine Cavarnos. — Byzantine Sacred Art. New-York, Vantage Press, 1957 ; in-8, 112 p., pl. XI en noir, 3 dl.

Ce petit volume d'à peine une centaine de pages a un contenu très riche. L'A. nous présente les idées d'un peintre d'icones et d'un fresquiste éminent, M. Ph. Kontoglous. Celui-ci se trouve à l'origine d'un renouveau d'intérêt pour la peinture d'icones et de fresques en Grèce. Ce mouvement heureux s'étend du reste dans d'autres pays. Sous une quarantaine de titres, l'A. groupe une série de sujets, empruntés aux écrits du fameux peintre. Dans une introduction, M. Cavarnos décrit les idées maîtresses de Kontoglous concernant l'art sacré byzantin. Selon lui, c'est un art qui n'est pas réaliste dans le sens de naturaliste, parce que son but est différent. Cet art a une fonction religieuse et il veut exprimer des réalités spirituelles de manière à aider l'homme à pénétrer de plus en plus les mystères de la religion chrétienne. C'est un art universel, comme le christianisme, un art qui ne veut pas s'adresser aux sens primordialement, mais qui veut toucher avant tout l'esprit. Cet art est souvent mal compris et mal jugé par les savants, et cela provient de ce qu'ils lui ont voulu appliquer les mesures et les procédés employés pour juger l'art grec de l'antiquité païenne, tandis que les œuvres religieuses de Byzance portent la marque et l'estampe du Royaume des Cieux. L'art sacré byzantin ne peut donc être pleinement apprécié que par un chrétien qui vit sa foi et qui

a les yeux ouverts sur les réalités spirituelles. Suivent alors quelques chapitres contenant une description succincte de l'art byzantin depuis ses débuts jusqu'à nos jours. Très intéressante est la description des fresques du Mont Athos, surtout de celles du Protaton, œuvre du célèbre Pansélinos, et de celles de Vatopédi. Les fresques de Yougoslavie ne sont pas non plus oubliées et, sous le titre : « L'Iconographie pendant la période de la domination turque », on peut lire de très bonnes remarques sur la peinture d'icones et de fresques, exécutées à cette époque. On trouve également des considérations sur l'iconographie en général et on y apprend ce qu'exige Kontoglous d'un peintre d'icones qui doit être, selon lui, avant tout un homme de foi et de vie chrétienne intense. Ne manquent pas non plus des analyses de quelques représentations de grandes fêtes et des remarques pénétrantes sur l'architecture byzantine, le chant d'église et l'hymnographie. Nous remercions l'A. de nous avoir fait connaître les idées si profondes et si éminemment chrétiennes de Kontoglous. C'est un livre qui peut faire réfléchir tous ceux qui s'occupent d'art religieux.

D. J.-B. v. d. H.

A. Xyngopoulos. — Manuel Pansélinos. Athènes, Éditions Athènes, 1956 ; in-4, 28 pp., pl. 13 en couleurs et des dessins dans le texte, 10 dollars.
Manolis Chatzidakis. — Monuments byzantins en Attique et Béotie. Architecture-Mosaïques-Peintures murales. Même édition, 1956 ; in-4, 28 p., 21 pl. en couleur, 10 dl.

C'est avec une grande joie que nous saluons la parution de deux monographies d'une série — que nous espérons être longue — d'ouvrages consacrés à l'art grec de toutes les époques. Le premier volume est consacré à Manuel Pansélinos, le peintre qui a décoré l'église dite « Protaton », l'église de Karyès, la capitale de la petite république monastique du Mont Athos. L'A., professeur à l'Université de Thessalonique, a réussi en quelques vingt-huit pages à nous brosser un portrait saisissant de Pansélinos qui fut peut-être un des plus grands peintres de l'école macédonienne. Les différentes découvertes plus récentes ont en effet établi la dépendance de notre peintre de cette école et plus spécialement son lien avec le milieu de Thessalonique pendant l'époque des Paléologues. Après une courte description du Protaton, l'A. nous présente Pansélinos face aux différents problèmes que lui posait la décoration de cette église, d'une forme peu habituelle à cette époque — il s'agit en effet d'une église de type basilical, sans dôme ni coupole —, et chaque fois il réussit à nous faire saisir le génie de notre peintre. Il est vraiment extraordinaire de voir Pansélinos garder sa liberté d'artiste, tout en se maintenant intégralement dans la tradition byzantine. Il résout les problèmes d'une manière personnelle comme le prouvent les visages, admirablement vivants, les compositions grandioses, pleines de vie et de vérité, le coloris souvent hardi mais toujours d'un ton gai et d'une grande luminosité. C'est donc bien à raison que Pansélinos a toujours été considéré comme un des plus grands peintres de l'art byzantin et qu'il a trouvé au XVIe s., et jusqu'à nos jours tant d'admirateurs et d'imitateurs. Les admirables dessins de M. Zachariou sont une aide excellente pour la compréhension du texte.

Le deuxième ouvrage dont le texte a été écrit par M. Chatzidakis, conservateur en chef des antiquités byzantines en Grèce, a comme sujet

les monuments les plus caractéristiques de l'art byzantin en Attique et Béotie. Quoique relativement nombreux, ils sont plutôt peu connus du grand public et cela bien à tort, parce qu'ils conservent souvent des inestimables trésors artistiques. En outre ils méritent, du point de vue de l'architecture, un regard bien plus attentif que celui qu'on leur accorde habituellement. Aussi bien, nous savons gré à l'A. de nous avoir fait découvrir, à l'aide des belles planches dues à M. Tassos, ces petites églises ravissantes ; tout en s'intégrant dans le puissant courant de l'art byzantin elles n'en forment pas moins des spécimens à part, bien caractérisés par la plasticité pure et harmonieuse des masses, les contours nets et la gracieuse et sobre élégance des proportions, par le goût raffiné dans l'emploi des matériaux anciens et nouveaux, par la maçonnerie cloisonnée des briques et des ornements de la même matière. Ces traits caractéristiques et typiques de l'architecture grecque du IXe-XIVe s., distinguent assez nettement ces églises des constructions du nord du pays, notamment de celles de Thessalonique. Les meilleurs exemples de ce groupe de constructions qui dépassent nettement les cadres d'une simple école provinciale, se trouvent à Athènes, où l'esprit hellénistique semble avoir été toujours plus vivant qu'ailleurs. La Grèce possède en outre deux des plus importants ensembles décoratifs en mosaïque qui se trouvent respectivement à Saint-Luc et à Daphni, où certes les influences locales ont eu leur part, soit sous le rapport des sujets traités (Saint-Luc), soit dans le sens d'une tendance hellénisante, inspirée de certains modèles de l'Antiquité (Daphni), mais qui n'empêchent nullement que ces ensembles restent parmi les plus représentatifs de l'art byzantin en général. Du reste, la même chose peut être dite des fresques qu'on trouve dans ces églises. Nous devons féliciter les Éditions Athènes de la typographie élégante de ces deux ouvrages et de l'audace, si on peut parler ainsi, d'avoir su se limiter à une illustration de dessins sobres mais parlants et des copies fidèles des fresques, dues à la main de M. Zachariou. Ces dessins offrent, tout compte fait, une meilleure garantie de fidélité à l'original que des photographies en couleurs, si bonnes qu'elles soient. Nous attendons avec intérêt la continuation de cette série qui s'inaugure si bien. Les volumes peuvent être obtenus avec un texte grec, français, anglais ou allemand. D. J.-B. v. d. H.

Louis Hautecœur. — Mystique et Architecture. Symbolisme du Cercle et de la Coupole. Paris, Picard, 1954 ; in-4, XIV-320 p., 189 ill.

Cette étude de la coupole et du cercle, en vue d'y chercher le symbolisme qui s'exprime dans l'architecture, parut avant l'ouvrage de Marguerite Rumpler que nous avons présenté ici précédemment (cfr *Irén.*, 1958, p. 131). Tandis que M. R. expose des faits qui relèvent de la technique et de la construction, L. H. recherche les significations humaines et religieuses de ces faits. Cette étude est comme un chapitre d'histoire, d'une philosophie de l'Art qui aurait pour but de découvrir le sens d'une des formes qui nous sont coutumières ; beaucoup n'y voient qu'une manière de construire, alors qu'il s'agit d'autre chose : ces architectes, ces artistes, influencés déjà par des formes qui remontent aux origines de l'art, les ont trouvées aptes à exprimer une croyance, celle de leur religion. Plus tard, ces symboles passeront parfois à un usage laïc, dans lequel il sera tout de même possible de retrouver les « survivances » des pensées anciennes. Aussi, avant

d'en arriver à ce qui nous intéresse principalement : la coupole dans l'architecture byzantine, l'A. explique longuement les origines du cercle et de la coupole ; ces origines se situent à des millénaires avant le Christ ; elles sont à chercher dans des cultes de la nature, du feu, des morts, dans l'image du ciel, etc. Chacun sait — ou devine — que la coupole dans l'art chrétien représente le ciel, que l'abside à l'Orient est une demi-coupole ; elle rappelle que le Christ reviendra à la fin des temps. Mais il y a plus : diverses interprétations sont possibles, se superposent. Le cosmos, le ciel, le Christ-Seigneur, le culte des morts, la Jérusalem céleste, etc., tout en somme tend à porter les esprits vers le ciel, jusqu'à la Vierge, Mère de Dieu, qui prend place, entre des anges, dans l'abside centrale. Il faut lire attentivement cet ouvrage d'une documentation si riche : les vingt-deux pages de la table des noms cités prouvent l'érudition de l'A. Mais il faut le lire comme une synthèse en même temps qu'une explication qui nous permettra d'interpréter les formes d'architecture destinées à marquer le lieu où Dieu demeure. De nombreuses illustrations sont apportées en témoignage. Ajoutons qu'au cours de son étude l'A. a analysé nombre d'autres signes, les personnages et les représentations qui décorent les coupoles ou les absides. L'ouvrage est donc encore plus riche que ne l'annonce le titre. Et la documentation littéraire, les citations des auteurs anciens et des Pères donnent à ce travail des prolongements qui pénètrent la pensée religieuse et la liturgie. Pareille richesse devra être exploitée par beaucoup de chercheurs. D. Th. Bt.

Robin Fedden and John Thomson. — Crusader Castles. Londres, Murray, 1957 ; in-8, 128 p., 30 pl., 18/–

Un ouvrage sur les châteaux des Croisés dans le Proche-Orient est toujours sympathiquement reçu, par l'Occident tout au moins, qui a conservé, sinon un enthousiasme quelque peu surfait pour les Croisades, en tous cas l'estime de la Chevalerie, des « Gestes des Francs », du « Dieu le veult », un culte pour les Lieux Saints. Les auteurs de ce petit mais précieux ouvrage ont été voir, étudier, mesurer, photographier sur place, se remettre dans les circonstances géographiques et de vie, pour tâcher d'éclairer autant que possible l'histoire de monuments vieux de huit siècles. On en compte plus de quatre-vingts ; ils étaient nécessaires, faisaient partie de toute une stratégie de l'époque tant pour l'attaque que pour l'occupation et la défense du territoire ; il n'y a pas que des châteaux de croisés francs : les Arméniens ont aussi les leurs en Cilicie. Ces observations donnent la matière à autant de chapitres. Puis, avant d'étudier en détail quelques châteaux mieux conservés, les AA. montrent le développement architectural de ces fortifications, les emprunts faits à l'architecture militaire des byzantins et des musulmans comme des Arméniens ; les architectes francs ont beaucoup appris ; quelques lignes sur l'apport des Croisades à l'art occidental auraient été bienvenues. Pour donner une idée assez complète, cependant, deux chapitres traitent de la tactique des sièges et de la vie dans ces châteaux. Cet ouvrage donne, en peu de pages et avec quelques illustrations et plans, une idée très exacte du sujet traité, y ajoutant des notes nouvelles sur les châteaux de Cilicie. Pareil travail synthétique et accessible au grand public manquait en langue anglaise.

D. Th. Bt.

Zygmunt Świechowski. — Architektura na Ślasku do połowy XIII wieku. (Architecture en Silésie jusqu'à la moitié du XIIIe siècle). Varsovie, Budownictwo i Architektura, 1955 ; in-4, 97 p., 589 pl.

Une ample documentation photographique accompagnée de commentaires très précis témoigne de l'élan architectural en Silésie à l'époque où cette province faisait partie du royaume des Piast et subissait, de ce fait, les influences polonaises en même temps que les occidentales. L'Église et les grands féodaux, profitant de l'abondance du matériel de construction fourni par les rochers du pays, ont érigé de très nombreux édifices monumentaux. Ce sont surtout les bâtiments ecclésiastiques qui ont dû être le mieux conservés, comme on peut en juger par le nombre des planches y relatives. D. H. C.

I. E. Grabar, W. N. Lasarev, W. S. Kemenov. — Geschichte der russischen Kunst. Tome I. Dresde, Verlag der Kunst, 1957 ; in-4, 384 p., 311 ill., dont 5 pl. en couleurs, 48 DM.

Ce livre est le premier tome d'une grande histoire de l'art russe qui comportera de nombreux volumes, dont les premiers contiennent l'histoire de l'art russe ancien (Tome I, L'art de la Russie kiévienne, des Principautés de la Russie occidentale et de la région de Vladimir-Souzdal, tome II, L'art de Novgorod et de Pskov ; tome III, L'art de Moscou, jusqu'à la fin du XVIe s.). Les éditeurs veulent traiter la matière dans de grands ensembles. Dans chaque volume ils essayent donc de traiter une région donnée comme une unité, sans trop vouloir morceler les différents aspects. On a entrepris une édition toute nouvelle de l'histoire de l'art russe en raison des multiples découvertes, toutes plus ou moins récentes, procurant un matériel jusqu'aujourd'hui peu connu. A l'aide de ces nouveaux apports, les AA. confrontent de nouveau l'art russe avec l'art mondial et ils essayent de découvrir ainsi ce qui lui est vraiment propre et en quoi il peut être appelé spécifiquement russe. Ce premier tome se divise en cinq grands chapitres : I. L'art le plus ancien de l'Europe orientale (W. D. Blavatsky) ; II. L'art des anciens Slaves (B. A. Rybakov) ; III. L'art de la Russie kiévienne (W. N. Lasarev, N. N. Woronin et B. A. Rybakov) ; IV. L'art des principautés de la Russie occidentale (N. N. Woronin et W. N. Lasarev) ; V. L'art de la région de Vladimir-Souzdal (W. N. Lasarev, N. N. Woronin et B. A. Rybakov). On montre bien dans le premier ch. toute l'importance qu'a eue pour la Russie le contact direct et prolongé avec l'art antique, grec et hellénistique. Cependant l'art slave, dérivé semble-t-il de l'ancien art scythe, a su se maintenir indépendant, malgré les fortes influences étrangères, et il atteint son point culminant au Xe s. A ce moment les grands artistes étaient à même de représenter artistiquement la nouvelle religion sans se soumettre servilement à Byzance dans le domaine de l'art. Au contraire ils pouvaient garder leur caractère propre et cela jusque dans les nouvelles formes de l'art byzantin qu'ils adoptèrent. A Kiev, l'art se distingue surtout par son caractère monumental et cela vaut aussi bien pour les constructions, les mosaïques et les fresques que pour la plastique. Aux XIe et XIIe s., on constate une influence de plus en plus forte du monachisme, qui se traduit par une plus grande austérité dans les lignes générales et la décoration des

monuments. Au XIIe s., Kiev n'a déjà plus le monopole artistique et on sent son influence faiblir de jour en jour. Le morcellement de l'État kiévien en petites principautés provoque la naissance d'écoles locales qui commencent à avoir leur importance. Aux XIIe et XIIIe s., se place le début d'une architecture proprement russe qui semble être fortement inspirée des constructions en bois. On remarque une tendance prononcée pour la ligne verticale. Dans les mosaïques et les fresques, des traits plus russes se font également remarquer. Ainsi les sujets sont traités d'une manière plus linéaire, la gamme des couleurs est plus dure et plus bariolée tandis que les types iconographiques, tout en perdant de leur finesse et de leur élégance, gagnent en force et en vie. De nouveaux sujets s'introduisent qui deviennent vite populaires, comme celui du « Jugement dernier ». Ce qui perpétue surtout la grandeur de Kiev, ce sont ces traditions artistiques qui se propagent partout malgré la décentralisation du pouvoir politique, et qui donnent leur essor à bien des écoles locales, où l'influence de l'art populaire est néanmoins plus forte qu'elle n'était à Kiev. La tendance plutôt générale d'accentuer la forme pyramidale des constructions, en donnant ainsi aux églises l'aspect de tours imposantes, rapproche les différentes écoles qui ainsi préparent le plan des grands édifices moscovites des XIVe et XVe s. Mais l'apport le plus important à l'art moscovite lui viendra de l'art de la région de Vladimir-Souzdal, qui se distingue par une série de particularités qu'on ne trouve que là et qui proviennent d'une fusion hardie de la tradition byzantino-russe avec des détails de l'architecture romane. Ici la plastique de Vladimir-Souzdal tient une place à part. Elle n'évolue pas dans le sens du haut-relief et de la statue mais elle incline plutôt vers le genre gravure-sur-bois et reste entièrement ornementale. Comme la sculpture, ainsi également la peinture de cette région marque un des sommets les plus importants de l'art russe. La palette des peintres se distingue par ses couleurs vives et joyeuses et on voit l'ornementation, empruntée au fond populaire, pénétrer de plus en plus l'art religieux. Tout ce magnifique développement de l'art russe, s'il n'a pas été complètement arrêté par les invasions tatares au XIIe s., s'est néanmoins considérablement ralenti, durant au moins plus d'un siècle. Cependant les anciennes traditions restaient vivantes et elles ont facilité l'essor prodigieux de l'art russe dans les siècles suivants. Sous la figure 88, à la page 105 pour la légende : *Gregorius v. Nicäa*, il faut lire : *Gregorius v. Nyssa*. Les illustrations sont bien choisies, quoique l'impression des photos ne soit pas toujours assez nette. Quant aux quelques planches en couleurs, elles sont nettement inférieures à ce que nous sommes habitués de voir en Occident. D'où cela vient-il ? nous ne le savons, mais il serait souhaitable d'y veiller lors d'une réimpression éventuelle. Malgré ces quelques imperfections, il reste que le texte du premier tome est d'une belle tenue scientifique qui nous fait désirer avec impatience la parution des autres volumes.

D. J.-B. v. d. H.

George Zarnecki. — English Romanesque Lead Sculpture. (Chapters in Art, 29). Londres, Tiranti, 1957 ; in-12, 52 p., 81 ill., 15/–

Les fonts romans en plomb sont peu connus et on n'a jamais essayé d'en étudier le style ou de le relier à l'art roman dans son ensemble. Il serait pourtant injuste de dire que ces fonts ont peu d'intérêt en raison du maté-

riel inférieur dont ils ont été fabriqués. Ils peuvent nous apporter des informations utiles, quant à l'emploi des métaux dans l'art roman. L'A. s'est appliqué à le faire dans cet opuscule bien illustré. D. W. L.

N. Denholm-Young. — Vita Edwardi Secundi. The Life of Edward the Second by the So-called Monk of Malmesbury. Londres, Nelson, 1957 ; in-8, XXVIII, 145, 145, 146-150 p., 25/–

« C'est avec de très mauvaises cartes qu'Édouard s'assit pour le jeu de la royauté et il les joua fort mal ». Ainsi M. D.-Y. dans son introduction. Le document dont il édite le texte latin avec, en regard, la traduction anglaise, a été composé très peu de temps après les événements décrits et par quelqu'un de très bien informé sur les personnes et ces événements. L'éditeur pense même pouvoir suggérer le nom de l'auteur, John Walwayn. En ce début du XIVe s. (1307-1325) la *Vita* contient peu de choses qui intéressent l'histoire ecclésiastique proprement dite. D. G. B.

David Magarshack. — Gogol. A Life. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-8, 332 p., 36/–

Cette vie de Gogol est retracée d'après des documents demeurés jusqu'ici inaccessibles. Après avoir décrit la jeunesse de l'écrivain dans son village natal en Ukraine et ses études à Nežin, l'A. nous le montre à St-Pétersbourg, où, placé dans un ministère, il mène une vie peu conforme à ses aspirations. Gogol veut devenir un grand écrivain, et par ses œuvres renouveler la Russie, la sauver. Cette aspiration apparaît dans toutes ses œuvres, surtout dans sa comédie *Les Reviseurs* et son roman *Les Ames mortes*. Il aima aussi voyager à l'étranger, et fut en Allemagne, à Paris et à Rome où il passa plusieurs années. Cette dernière ville lui plut beaucoup, et aviva ses sympathies pour le catholicisme, tout en le laissant orthodoxe profondément convaincu. — Gogol tenta aussi de se faire moraliste, mais, dépassant quelquefois les limites, il se fit beaucoup d'ennemis, tant parmi les slavophiles que parmi les occidentalisants. Lui-même n'appartient à aucun groupe idéologique. L'empereur Nicolas Ier lui fut favorable, et lui offrit plusieurs fois des subsides lorsqu'il était sans ressources, ce qui arriva souvent. Pouchkine l'honorait également de son amitié. — Toute sa vie durant, Gogol fut obsédé jsqu'au scrupule par l'idée de faire la volonté de Dieu. Vers la fin de sa vie, un moine fanatique, dont il avait subi l'influence, le persuada que son ouvrage *Les Ames mortes* lui avait été inspiré par le diable, et qu'il irait au feu éternel s'il ne le brûlait pas. Ainsi torturé « jusqu'au troisième degré », comme il dit lui-même, il finit par s'exécuter, et brûla la dernière partie de son livre. Pris de remords pour avoir détruit l'œuvre à laquelle il avait travaillé toute sa vie, il meurt de chagrin. R. K.

Walter Nigg. — Des Pilgers Wiederkehr. Zurich, Artemis-Verlag, 1954 ; in-8, 189 p.

L'A. analyse ici la piété de trois types d'hommes, qui tous trois ont été des pèlerins, et ont poussé le dénuement jusqu'à la dernière limite par amour du Christ ; ils ont bénéficié de lumières intérieures spéciales et les

ont décrites. Ce sont John Bunyan, le chaudronnier anglais, Benoît Labre, le mendiant français et le pèlerin anonyme russe. Les doutes angoissés du premier, la vie méconnue du second et le contact du cœur avec Dieu chez le troisième fournissent une ample matière à une étude détaillée de ces formes d'ascèse. D. T. B.

Maria Winowska. — Droit à la Miséricorde. Paris, Éd. St Paul., 1958 ; in-12, 278 p., 750 fr. fr.

L'A. de cet ouvrage a publié déjà plusieurs vies de saints et d'âmes privilégiées. Pour la première fois, elle nous présente une compatriote, la sœur converse polonaise, Faustine Kowalska, décédée à Cracovie, à 33 ans, au couvent de Notre-Dame de la Miséricorde. Elle avait auparavant durant quatre années écrit dans des cahiers le message que le Christ la chargeait d'annoncer, et qui était un pressant appel d'avoir recours à sa divine et infinie miséricorde. Le style en est pauvre, l'orthographe défectueuse, son entourage est méfiant vis-à-vis de ces confidences, l'opposition naît et se développe ; les cahiers trahissent des souffrances physiques et morales, la santé est ébranlée, mais jamais une plainte ou un reproche ne viennent troubler la sérénité de cette âme. Le mérite de l'A. est d'avoir mis en valeur ce témoignage, qui préludait aux événements tragiques de la Pologne et d'avoir agencé les extraits des cahiers en y mettant le moins possible du sien, pour en faire un récit impressionnant et poignant.

D. T. B.

T. Kenny. — The Political Thought of John Henry Newman. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, 208 p., 21 /–

« On peut bien affirmer que la vie et l'œuvre du Cardinal Newman ne peut être intelligemment comprise sans une certaine étude de sa pensée politique, et ceci signifie que bien des auteurs qui ont écrit sur Newman n'ont pas entièrement atteint leur but » (p. 187). L'A. entreprend donc une étude systématique de cette question. Les idées de Newman sur le conservatisme, le libéralisme politique et la démocratie sont occasionnèlles et la question des rapports entre l'Église anglicane et l'État, qui l'a toujours préoccupé, est suffisamment étudiée dans l'*Apologia*.

D. T. B.

Letters of John Henry Newman. A Selection edited and introduced by Muriel Spark and Derek Stanford. Londres, Owen, 1957 ; in-8, 251 p., 25 /–

Cette collection de lettres est divisée en deux parties, celle des lettres de Newman anglican et celle de Newman catholique, chaque partie étant précédée d'une introduction biographique. Sur les 116 lettres, deux seulement sont inédites. Ce choix révèle surtout l'extrême sensibilité de Newman vis-à-vis des personnes et des événements et révèle ensuite, dans la seconde partie, comment il trouvait dans la religion la parfaite maîtrise de cette sensibilité et cet équilibre de toute sa personnalité qui lui ont permis d'entreprendre des œuvres délicates au milieu d'innombrables difficultés et oppositions. D. T. B.

M. D. Calvocoressi. — Modest Mussorgsky. His Life and Works. Londres, Rockliff, 1956 ; in-8, XX-322 p., 42/–

Dans cet ouvrage posthume, l'éminent critique musical qu'était M. C. nous introduit dans la compréhension de la personne et de l'œuvre de Musorgskij. Il le fait avec la plus grande compétence et avec une parfaite objectivité. Le lecteur partage presque avec M. la peine et la tragédie de sa vie, et s'initie peu à peu à une meilleure appréciation de sa musique. L'A. traite abondamment du sort invraisemblable que connut l'opéra *Boris Godunov* jusqu'à ce que soit redécouverte sa forme originale. On relève dans les caractérisations de M. sa simplicité d'enfant et sa totale intégrité artistique, qui refusait toute compromission avec la vérité. D. G. B.

Notices bibliographiques.

The Study of the Bible Today and Tomorrow. Chicago, The University of Chicago Press, 1957 ; in-8, XVIII-436 p., 6 dl.

Cet ouvrage a été composé par des membres et des hôtes de la *Chicago Society for Biblical Research.* Parmi les AA. on trouve des noms assez connus comme par exemple W. F. Albright ; ajoutons qu'ils appartiennent à des tendances très divergentes (conservateurs et libéraux) et que chacun parmi eux traite son sujet selon son point de vue et sa méthode. La première partie de l'ouvrage donne des aperçus généraux sur les principaux domaines de la recherche biblique, la seconde partie examine certains problèmes particuliers plus marquants.

John Paul Hill, *The Episcopal Chapel at Muchalls.* Londres, Mowbray, 1956 ; XII-128 p., 16/-

Le curé actuel de ce petit village écossais s'est livré à des recherches en vue de connaître l'histoire de sa paroisse. La lignée des desservants de cet îlot épiscopalien remonte à la fin du XVIIe siècle. En nous les présentant, l'A. nous dépeint la vie religieuse de ces pauvres gens dans leur attachement obstiné à l'Église jadis persécutée.

J. Baird Ewens, *The Three Hermits.* Short Studies in Christian Antiquity, Methodism and Tractarianism. Londres, Epworth, 1956 ; in-12, VIII-144 p., 12/6.

Les trois « ermites » sont, d'abord, deux Irlandais membres de l'Église anglicane mais fortement influencés par le méthodisme de Wesley : Alexander Know et l'évêque John Jebb, et ensuite le cardinal Newman. La majeure partie du livre est consacrée aux deux premiers, dans lesquels l'A. voit à juste titre des précurseurs importants du mouvement d'Oxford. Newman lui-même a reconnu cette parenté. Voilà une petite étude intéressante sur la préhistoire du renouveau catholique.

FRANK CUMBERS, *The Book Room*. The Story of the Methodist Publishing House and Epworth Press. Londres, Epworth, 1956 ; in-12, XIV-154 p., 10/6.

Ce petit volume abondamment illustré évoque l'histoire des éditions méthodistes depuis les premiers ouvrages du fondateur, John Wesley, jusqu'à nos jours. L'A., tout en contant, fait comprendre l'idéal religieux et humaniste qui n'a jamais manqué à cette entreprise.

M. V. WOODGATE, *Father Congreve of Cowley*. Londres, S. P. C. K., 1956 ; in-16, VI-90 p., 10/6.

L'A. d'un livre très apprécié sur le P. Benson, fondateur des « Cowley Fathers », nous donne ici un portrait sommaire mais sympathique d'un des fils du P. Benson. C'est la vie d'un saint et dévoué religieux, mortifié, souvent souffrant, toujours et sans relâche à la recherche amoureuse de son Dieu. Le livre contient des pages d'une réelle beauté spirituelle.

WERNER DRECZKO, *Teppiche des Orients*. Recklinghausen, Bongers, 1957 ; in-12, 42 p., 16 pl.

Joli petit livre, très instructif, pour tous les amateurs du beau et du vrai. En effet l'A., dans un langage simple et vivant, nous enseigne tout ce qu'un laïc peut et doit savoir concernant les tapis d'Orient. Seize belles planches illustrent cette plaquette sympathique.

ARNOLD HABICHT, « *Und ihre Stätte kennet sie nicht mehr* ». Stuttgart, Éd. Steinkopf, 1956, in-12, 506 p., suivi d'une table généalogique de la famille Habicht et d'une chronologie des relations entre l'Estonie-Pologne, Suède et Russie.

Ce livre raconte l'histoire de plusieurs siècles vécus par de petites gens : agriculteurs, artisans, sacristains, instituteurs et pasteurs de la campagne d'Oesel et d'Estonie. Le récit commence aux temps de Pierre le Grand, va jusqu'à la Révolution de 1917 et montre les rapports entre autochtones, barons baltes et Russes orthodoxes.

Danilo Dolci et la Révolution ouverte. (Coll. « Questions actuelles »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-12, 133 p.

Faire connaître une expérience passionnante, actuelle, pour résoudre un problème : celui du prolétariat, celui des « derniers », les derniers des prolétaires, ceux qui meurent de faim et qui cependant désirent travailler : tel est le but de ce petit livre entraîneur. Danilo Dolci et la non-violence pratiquée en Sicile produira ses fruits. Inspirée de Gandhi, mais dans un esprit chrétien, la tentative produit déjà ses fruits.

10 Jahre Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie (Leiter : Igor A. CARUSO) 1947-1957. Geistes- und Naturwissenschaftliche Abhandlungen der Mitglieder. Eigenreferate. Zusammengestellt und herausgegeben von Walter BAATZ und Adalbert WEGELER. Vienne, 1957 ; in-4, 34 p.

Le cercle de Vienne pour la « psychologie des profondeurs » dirigé par le Dr. Caruso, vieil ami et collaborateur d'*Irénikon* s'est acquis une

renommée mondiale. Nous relevons avec plaisir les nombreuses études du Dr. C. dont les traductions en beaucoup de langues soulignent la grande valeur. Les excellents résumés pourront guider un chercheur dans ce domaine.

BUDU SVANIDZE, *Georgiy Malenkov.* Londres, Allan Wingate, 1954 ; in-8, 160 p, 10/6.

Un Géorgien apparenté à Malenkov et ayant vécu dans son entourage donne des détails sur la personne de M., sur ses activités et ses relations avec les chefs du Parti communiste au temps de Staline. Souvenirs personnels dont il est difficile de vérifier la valeur.

Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Zurich, Benziger, 1956 ; in-16, 192 p.

Les plus belles pensées consacrées dans la Philocalie à la prière ont été réunies ici par le R. P. Dietz, S. J., et introduites par le Dr. Smolitsch dans le but de montrer l'importance de ces textes dans la piété russe. Les extraits sont empruntés aux auteurs ascétiques du IVe au XIVe s. et permettent de s'initier à ce que l'on appelle la prière hésychaste.

E. BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche.* (Coll. Rohwohlts Deutsche Enzyklopädie, No 40). Hambourg, Rohwohlt, 1957 ; in-12, 204 p., DM. 1, 90.

Le nom de l'A. est garant du contenu très riche de ce petit ouvrage sur l'Église orthodoxe. Il expose les éléments essentiels de cette Église : Icones, sacrements, dogme, hiérarchie, monachisme, missions, culture, idéalisme moral et politique, courte histoire de son développement, grandeur et faiblesse.

ARTHUR GOULD LEE, *Helen Queen Mother of Rumania.* Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-8, 296 p., 21 /–

Le Vice-Maréchal de l'Air A. G. Lee raconte, à la demande de la Reine, fille du roi Constantin de Grèce, la vie dramatique de celle-ci, d'abord en Grèce, puis en Roumanie jusqu'en 1948 et dans ses nombreux exils. De nombreuses illustrations animent ce récit d'une destinée royale balkanique avec ses composantes : origine non-balkanique, religion orthodoxe, langue anglaise.

For a King's Love. The Intimate Recollections of QUEEN ALEXANDRA of Yugoslavia. Londres, Odhams Press, 1956 ; in-8, 256 p., 21–

Pour se tirer d'embarras financiers, la reine Alexandra, fille du roi Alexandre de Grèce, décrit, avec des détails parfois trop intimes, sa destinée de fiancée et d'épouse du roi Pierre, heureuse, puis malheureuse et enfin réconciliée ; le tout bien illustré et sur un fond de grands hôtels, de sports d'hiver et de relations familiales. L'A. semble avoir peu de compréhension de ces raisons dites d'État. Ce fut une des raisons de ses infortunes.

ERICH RINKA, *Bulgarien.* Dresde, Sachsenverlag, 1956 ; in-4, 24 p., pl. Album de photos du pays, des villes, des campagnes, de la vie en Bulgarie.

Livres reçus.

Fr. Amiot, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*. Paris, Letouzey, 1958 ; in-12, 288 p., 480 fr. fr.

Saint Bernard, *Textes choisis* et présentés par dom Jean Leclercq (Coll. « Les Écrits des Saints »). Namur, Soleil levant 1958 ; in-12, 192 p.

A. Brunot, S. C. J., *Saint Paul et son message* (Coll. « Je sais je crois », 70). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 124 p., 350 fr. fr.

N. Corte, *Les origines de l'Homme* (même coll., 29). Ibid. 1958 ; in-8, 126 p., 300 fr. fr.

Madeleine Louise de S. *L'enfant Louis XVIII et son mystère*. Préf. de S. A. R. le Prince Xavier de Bourbon. Paris, Beauchesne 1957 ; in-8, 230 p.

H. Ehrenberg, *Hiob, der Existentialist*. Heidelberg, Schneider, 1952 ; in-12, 70 p., DM. 3,50.

O. Englebert, *Le dernier des Conquistadores*, Junipero Serra O. F. M., Apôtre et fondateur de la Californie (1713-1784). Paris, Plon, 1956 ; in-8, 342 p.

Saint François de Sales, *Mémorial sur l'Église*. Texte présenté et revu par C. L. F. Dechevis. Namur, Soleil levant, 1958 ; in-12, 188 p.

J. Galot, S. J., *Le cœur du Père*. Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-12, 210 p.

A. Gelin, *L'Ame d'Israël dans le Livre* (Coll. « Je sais, je crois » 65). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 128 p. 350 fr. fr.

L. Génicot, *La Spiritualité médiévale* (Coll. « Je sais je crois », 40). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 124 p., 350 fr. fr.

J. Hamelin, *Le théâtre chrétien* (Même coll., 129), Ibid., 1957 ; in-8, 122 p., 300 fr. fr.

F. Houang, *Ame chinoise et christianisme*. (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1957 ; in-8, 152 p.

R. Jolivet, *L'Homme métaphysique* (Coll. « Je sais, je crois » 35). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 128 p., 350 fr. fr.

J. Laloup, *Bible et Classicisme*. Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, 300 p.

P. Lesourd, *Pèlerin de Lourdes*, Guide. Paris, Beauchesne, 1958 ; in-16, 240 p.

Imprimatur :
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 15 sept. 1958

Cum permissu superiorum.